आन्वीक्षिकी

(न्यायविषयक गोष्ठी विशेषाङ्क)



नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय
वाल्मीकि विद्यापीठ
न्याय विभाग

आन्वीक्षिकी

(न्यायविषयक गोष्ठी विशेषाङ्क)
वर्ष-१, अङ्क-१, २०६७ गुरुपूर्णिमा

प्रकाशक



नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय
वाल्मीकि विद्यापीठ
न्याय विभाग

मूल्य : १००/-

विनम्र निवेदन

न्यायशास्त्र सम्पूर्ण विद्यालाई प्रकाशित गर्ने वत्ती, सम्पूर्ण कर्महरूमा आइपर्ने समस्याहरूको समाधानको उपाय र समग्र धर्मलाई अविचलित र स्थिर बनाइराख्ने आधार हो भन्ने मनीषी चिन्तकहरूको मत छ। यो केवल न्यायशास्त्रमा श्रद्धा राख्नेहरूको भनाइ मात्र होइन, बरु बर्सौंसम्म शास्त्रीय विषयहरूमा ऊहापोह गरी निष्कर्ष निकाल्दै आएका चिन्तक दार्शनिकहरूको सुपरीक्षित निर्क्योल हो। यो मान्यता यति कार्यान्वित भैसककेको छ कि यो आफैंमा एउटा स्थापित सिद्धान्त हुन आएको छ। प्राचीन शास्त्रीय पद्धतिवाट पठन-पाठन हुने विश्वविद्यालयहरूका व्याकरण, साहित्य, दर्शनका विविध पाठ्यक्रम कतै मुख्य र कतै सहायक विषयहरूमा न्यायशास्त्रको अध्ययन-अध्यापन हुन्छ। न्यायशास्त्र न पढेको व्यक्ति पूर्ण विद्वान् नै हुनै सक्दैन भन्ने ठुला पण्डितहरूको मान्यता छ। नेपालमा पनि सुरुमा विद्वान्हरूले आ-आफ्ना घर तथा पाठशालाहरूमा अनौपचारिक रूपले र पछि विद्यालयीय व्यवस्थाअनुरूप औपचारिक रूपमा पनि अन्य विषयहरूका साथ न्यायशास्त्रको शिक्षण चलाएका थिए भन्ने कुरा विद्वान्हरूको गुरुशिष्यपरम्परा र शिक्षाको इतिहासले पनि बताउँछ।

यी पङ्क्तिको लेखक म स्वयंले पनि पण्डित अम्बिकाप्रसाद अधिकारीज्यू, पं. लोकनाथ ढकाल, पं. पद्मप्रसाद भट्टराईज्यूहरूबाट नेपालमा र काशीमा पं. हरिराम शास्त्रीज्यू, पं. बदरीनाथ शुक्लज्यू, पं. सुरेन्द्रनाथ द्विवेदीज्यू एवम् पं. विभूतिनारायणज्यूबाट सुरुदेखि नै न्यायदर्शन र त्यसपछि नव्यन्याय शास्त्रको अध्ययन गरी स्नातकोत्तर तहसम्म नै संस्कृत विश्वविद्यालयका विद्यापीठमा अध्यापन गरेको हुँ। अध्ययन र अध्यापन मात्र न भै छात्रहरूले राम्ररी बुझून् र सकेसम्म शास्त्रका ग्रन्थि फुक्दै जाऊन् भन्ने उद्देश्यले न्यायदर्शन, नव्यन्यायका विविध विषय क्षेत्रमा र नव्यन्यायशास्त्रले अपनाएका पारिभाषिक पदार्थको विश्लेषणात्मक परिचय एवम् भाषाविश्लेषक नव्यन्यायका सिद्धान्तको नेपाली साहित्यमा प्रयोगसम्बन्धी लेखहरू लेखी प्रकाशित गरेको पनि थिएँ र विभिन्न गोष्ठीहरूमा स्वयं कार्यपत्र पनि प्रस्तुत गरेको थिएँ।मेरा यी विगतका अनुभवका आधारमा म भन्न सक्छु, निश्चित रूपमा भन्न सक्छु -

* संस्कृत विद्याको वास्तविक मर्म, त्यसको हृदयपक्ष बुझ्न चाहनेले, त्यसमा विद्वत्ता प्राप्त गर्न चाहने व्यक्तिले न्यायशास्त्र अवश्य पढ्नुपर्छ - पढ्नैपर्छ।
* 'यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः' तर्कविद्या न जान्नेले वेदको, वेदाङ्गको, धर्मशास्त्रको मर्म बुझ्न सक्दैन, किनभने यो शास्त्र विद्यामा व्युत्पत्तिपरीक्षाको एउटा कसी नै हो।
* न्यायविद्या विशेषतः नव्यन्याय विद्या विचार शास्त्र हो। सत्य तथ्य पत्ता लगाउने वाद, जल्प, वितण्डा जुनसुकै विद्याको प्रयोग होस् न्यायविद्यामा प्रतिपादित विचारप्रणालीमा नै यी आधारित हुन्छन् र यसै सरणीवाट निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ।

* शास्त्र मात्र होइन लोकव्यवहारमा पनि न्यायशास्त्रको विचारसरणीले कुनै पनि कुरामा निर्क्योल निकाल्न मद्दत गर्न सक्तछ ।
* मुखले स्वीकार गने पनि नगरे पनि जानी नजानिकन विचारकले न्यायशास्त्रमा प्रतिपादित प्रमाणहरूको प्रयोग गरेरै आफ्नो भनाइको पुष्टि र अर्काले भनेका अप्रिय कुराको खण्डन गरिरहेको हुन्छ ।
* अड्डा अदालतहरूमा त मुद्दा दायर गर्ने, त्यसमा वकिलहरूले वहस गर्ने, प्रमाण दिने, अर्काका प्रमाणको निराकरण गर्ने, न्यायाधीशले मुद्दा छिन्ने आदि कार्यका मूलमा न्यायशास्त्रकै विचार- प्रणालीले भूमिका निर्वाह गरिरहेको हुन्छ ।
* दैनिक व्यवहारमा धर्मशास्त्रको व्यवस्था दिंदा पहिले आफ्नै गुरु पद्मप्रसाद भट्टराई, पं. हरिराम शुक्ल र आज पनि मेरा मित्र पं. दीर्घराज घिमिरेले न्यायशास्त्रमा बताइएको तर्कप्रणालीको अनुसरण गरेको निष्कर्ष निकालेको स्वयंले देखेको छु ।

यस्ता धेरै कुरामा लौकिक र शास्त्रीय विषय क्षेत्रमा, व्यवहारमा विचारमा न्यायशास्त्रले अहं भूमिका खेलेका तथ्य मेरा ज्ञान र अनुभवले बोल्दछन् । म एउटा नव्यन्यायशास्त्रको विद्यार्थी र अनुसन्धाता भएका नाताले म जान्दछु - नव्यन्यायशास्त्रले यस्ता केही पद पदार्थ स्वीकारेको छ कि तिनीहरूका र न्यायशास्त्रमा प्रतिपादित सिद्धान्तका प्रयोग विविध लौकिक भाषाविज्ञानमा भाषाविश्लेषणका लागि र लौकिक साहित्यको विवेचनाका लागि गर्न सकिन्छ । न्याय निसाफका क्षेत्रमा त, अघि नै भनिसकें, ती पारिभाषिक शब्द र सिद्धान्तहरूका प्रयोगको तुलना गर्न नै गाह्रो छ । तर एउटा कुरा स्वीकार गर्नु नै पर्छ - नव्यन्यायका पारिभाषिक शब्दको अर्थ बुझेर प्रयोग गर्न सक्न, न्यायशास्त्रको प्रमाणवादको रहस्य बुझ्नु र तिनको यथास्थान प्रयोग गर्न समर्थ हुने सजिलो चाहिँ अवश्य छैन । यस कार्यका लागि योग्य गुरुका मार्गदर्शनमा शास्त्रप्रति विश्वास राखेर अलि बढी परिश्रम गर्नु आवश्यक हुन्छ भन्ने कुरो चाहिँ भन्नैपर्छ । 'बुझ्नैलाई कठिन, बुझ्यो झन कठिन, झन् झन् बुझ्यो झन् कठिन' भनिन्छ । यो कुरा हुन त हो, तर कठिनतर पार गरेर मात्रै मीठो फल चाख्न पाइन्छ भन्ने कुरा पनि त सत्य नै हो ।

धेरै वर्ष बिते, म सम्झन्छु, सायद दश वर्ष पहिले नै होला, जुन वेला म तात्कालिक महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालय(हाल नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय)अन्तर्गत काठमाडौं स्थित वाल्मीकि विद्यापीठमा न्याय विभागमा विभागाध्यक्ष थिएँ, त्यस वेला मेरा परम मित्र प्रा. शिवहरि मरहट्टा, सहप्रा. प्राध्यापक पद्मप्रसाद भट्टराई, सह प्रा. जगत्प्रसाद उपाध्याय लगायत न्याय विभागका सहकर्मी साथीहरूका सहयोगले न्यायविभागको आयोजनामा 'न्याय-गोष्ठी'को सञ्चालन भयो । त्यसमा प्रस्तुत भएका कार्यपत्रहरू यसैसँग प्रकाशित भएका छन् र गोष्ठीमा सहभागी शिक्षक, छात्रहरूले प्रस्तुत गरेका टीका टिप्पणीसमेत साथमा नै छापिएका छन् । त्यस गोष्ठीका उद्देश्य निम्नानुसार थिए -

* न्यायशास्त्रको शास्त्रीय र लौकिक प्रयोजनसँग स्वयं न्यायविषयका शिक्षक र छात्रलाई विशेष रूपले र अन्य शिक्षक र छात्रलाई सामान्य रूपले परिचित गराउनु ।

* 'न्यायविषय गाह्रो छ' भन्ने भनाइको निराकरण गर्नु र अलिकति मात्र परिश्रमले सजिलै न्याय राम्ररी पढ्न र बुझ्न सकिन्छ भन्ने तथ्य बुझाउनु ।
* नव्यन्यायका पारिभाषिक पद-पदार्थका प्रयोगको त्रास हटाएर यिनीहरूको व्यावहारिक उपयोगतर्फ ध्यान खिच्नु ।
* न्यायशास्त्रका सिद्धान्त एवम् मान्यताहरू बुझाउनु र
* न्यायशास्त्रको अध्ययनतर्फ प्रवृत्ति जगाउनु आदि ।

खुशीको कुरा थियो प्रयोग सफल भयो । गोष्ठी सम्पन्न भयो । न्यायविभागका हामी सबै शिक्षक र छात्रले सक्रियतापूर्वक भाग लियौं । त्यसका साथै विद्यापीठका अन्य विषयका शिक्षक र छात्रले पनि यस गोष्ठीमा राम्रो चाख लिएर भाग लिई विषय सुन्ने, बुझ्ने र विचार विमर्श गर्ने प्रयास गरे - यो अत्यन्त सन्तोषजनक काम भयो ।

गोष्ठीको समापनपछि गोष्ठीका कार्यपत्रसहित यसको विवरण छपाउने अनुरोध गर्दा विश्वविद्यालय पनि सकारात्मक भएर लगभग २१०००।- रकम न्यायविभागलाई उपलब्ध गरायो । तर त्यस वेलाको राजनीतिक अवस्था, हल्लाखल्ला, सबैको व्यस्तता आदि घुन्नि के के कारणले भूमिका खेले, त्यो काम हुन सकेन । गोष्ठी विवरण प्रकाशन गर्ने काम सम्पन्न हुन सकेन, विलम्ब भयो । जे होस् 'ढिलै भए पनि छोरै होस्' भनेजस्तै आज त्यही काम धेरै वर्षपछि सम्पन्न भएको छ । न्यायविभागका सबै शिक्षक र छात्र यसमा जुटेका छन् । त्यस वेला भएको न्यायगोष्ठीका कार्यपत्रहरूसहित टिका-टिप्पणी र अन्य विवरणहरू प्रकाशित भएका छन् । यसले न्याय विषय अध्ययन गर्ने समस्त छात्रहरूलाई उनीहरूको अध्ययनमा सघाउ पुऱ्याउनेछ र न्याय विषयमा के छ ? यसको सरणी कस्तो हो ? भन्ने कुरा बुझ्न चाहनेलाई पनि यसले ठुलो मद्दत गर्नेछ भन्ने कुरामा म पूर्ण विश्वस्त छु । यस्तै अन्य कार्यहरू भइरहून्, मेरो धेरै धेरै हार्दिक शुभकामना छ ।

अन्त्यमा म के भन्न चाहन्छु भने न्याय विषय पढाउने आज जति पनि शिक्षक छन् उनीहरूले अलि बढी परिश्रम गरेर आफूले छात्रलाई पढाएका विषयहरू लेख, पुस्तक आदिका रूपमा लेखी प्रकाशित गरिदिएमा भविष्यका लागि यो बढी लाभकारी हुनेछ र छात्रले पनि न्याय गाह्रो विषय होइन भन्ने मानेर परिश्रम गरेर अलिक आधुनिक दृष्टिले यसका विषयवस्तुको अध्ययन गर्ने र प्रश्नोत्तर शैलीमा पढेको विषय पढ्दा-पढ्दै लेख्ने गरेमा यो उनीहरूकै लागि पछि परीक्षामा र अन्यका लागि पनि उपयोगी बन्नेछ र साथै विश्वविद्यालय, विद्यापीठ प्रशासनले पनि यस दिशामा प्रेरणा दिनुका साथै मद्दत गर्नेछ भन्ने मेरो विशेष आग्रह छ ।

सेवानिवृत्त भएपछि पनि मलाई आफ्नो भनाइ राख्ने मौका दिएकामा न्यायविभागलाई र यो पुस्तिका प्रकाशनमा सहयोग पुऱ्याएकामा विश्वविद्यालय एवम् विद्यापीठलाई र सबै साथीहरूलाई म धन्यवाद टक्र्याउँदछु । धन्यवाद ।

२०६७।०४।०९

विनीत

विद्यानाथ उपाध्याय

पूर्व विभागाध्यक्ष, न्यायविभाग

वाल्मीकि विद्यापीठ ।

मन्तव्य

प्राच्यविद्यापरम्परामा अष्टादशविद्यास्थानहरूमध्ये आन्वीक्षिकी विद्याको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको छ । तर्क र युक्तिले समृद्ध विचारप्रणालीको धनी न्यायशास्त्रलाई तर्क-शास्त्र, प्रमाणप्रतिपादिक शास्त्र र हेतुविद्या पनि भनिन्छ । यस शास्त्रको प्रभाव कुनै न कुनै रूपमा सबै शास्त्रमा देखिन्छ ।

यसै क्रममा नेपालको संस्कृत शिक्षाको इतिहासको अवलोकन गर्दा पौरस्त्यविद्या परम्परामा न्यायशास्त्रको गौरवशाली अति विशिष्ट परम्परा रहेको छ । त्यसमा ख्यातनामा न्यायरत्न न्यायका सुप्रसिद्ध विद्वान् प्रौढ वैदुष्यका धनी स्वर्गीय पद्मप्रसाद भट्टराईको कालखण्डलाई न्याय-विद्याको विकासको अत्युत्कर्ष कालको रूपमा लिन सकिन्छ । किन कि उहाँले न्यायशास्त्रको अध्ययन अध्यापनलाई विशेष प्राथमिकताका साथ अघि बढाउँदै नेपाल र भारतमा धेरै विशिष्ट विद्वान् शिष्यहरू तैयार गर्नुभएको महनीय अमर इतिहास छ । जसमा वहाँका विशिष्ट विद्वान् शिष्यहरूमध्ये स्वर्गीय प्रा. लोकनाथ ढकाल, प्रा. विद्यानाथ उपाध्याय, प्रा. डा. दीर्घराज घिमिरे, प्रा. शिवहरि मरहट्टा र प्रा. चेतोनाथ शर्मा आचार्य आदि नेपालका विद्वान् शिष्यहरू मानिनुहुन्छ । अतः वहाँहरूले अहिलेसम्म नेपालमा प्राचीन न्याय र नव्यन्यायको संरक्षण र सम्वर्द्धनमा उल्लेखनीय योगदान गर्दै आउनुभएको गौरवशाली विद्या-परम्परा जागृत र जीवित छ । त्यसमा पनि नव्यन्यायको पठन-पाठन, अनुसन्धान, लेखन, पाठयक्रमको परिमार्जन, पाठयसामग्री सम्पादन, पारिभाषिक शव्दहरूको प्रशिक्षण, नव्यन्यायमा प्रयुक्त परिष्कारहरूको आधुनिक शैलीमा अनुशीलन र विवेचन गरी न्यायविद्याको महत्ता, महनीयता, उपादेयता र वैशिष्टयलाई उद्घाटित गर्ने प्रज्ञाप्रधान कार्य प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायले गर्नुभएको देखिन्छ भने प्राचीन न्यायको श्रीवृद्धिमा स्वर्गीय प्रा. लोकनाथ ढकाल, प्रा. शिवहरि मरहट्टा आदि विशिष्ट विद्वान् गुरुज्यूहरूले मनोयोगपूर्वक महत्त्वपूर्ण योगदान गर्दै विद्या-पराम्पराको श्रृङ्खलालाई अविच्छिन्न रूपले अग्रगतिमा पुऱ्याउनुभएको नेपालको गौरवशाली इतिहास सर्वथा स्मरणीय र उल्लेखनीय छ । न्याय, वेदान्त, धर्मशास्त्र आदि शास्त्रीय विषयमा प्रौढ वैदुष्यका धनी प्रा.डा.दीर्घराज घिमिरेले अनुसन्धान, ग्रन्थलेखन, ग्रन्थसम्पादनजस्ता प्रज्ञाप्रधान कार्यहरू गरी प्राच्य विद्यापरम्परालाई जागृत गर्दै आउनुभएको छ भने वैदिक धर्म-परम्परा र संस्कृतिको क्षेत्रमा समेत लेखन र प्रवचनको माध्यमले प्रा. चेतोनाथ शर्मा आचार्यद्वारा ठूलो योगदान भएको र यसबाट समाज निकै लाभान्वित र उपकृत भएको विषय पनि त्यति नै उल्लेखयोग्य छ ।

यसै क्रममा त्रिभुवन-विश्वविद्यालयमा विभिन्न विषयका विषयगत शिक्षणसमितिहरूको गठनपश्चात् न्यायशिक्षणसमिति अन्तर्गत प्राचीन-न्यायशिक्षण-समिति र नव्यन्याय-शिक्षणसमितिको गठन भयो । त्यसमा प्राचीन-न्याय-शिक्षणसमितिको अध्यक्षमा स्वर्गीय प्रा.लोकनाथ ढकाल नियुक्त हुनुभयो भने नन्यन्याय-शिक्षणसमितिको अध्यक्षमा प्रा. विद्यानाथ उपाध्याय । यसमा केही समयसम्म अध्यक्षको रूपमा प्रा.ढकालले काम गर्ने अवसर पाउनु भएको थियो भने धेरै कालसम्म शिक्षणसमितिको अध्यक्षको रूपमा श्रीउपाध्यायले काम गर्नु भएको अभिलेख पाइन्छ ।

विक्रम् सम्वत् २०४३ मा संस्कृत-विश्वविद्यालयको स्थापना भयो र सो विश्वविद्यालयको शिक्षध्यक्षपदमा प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय नियुक्त भई शिक्षाध्यक्षको रूपमा प्राज्ञिक नेतृत्व गर्दै अगाडि बढ्नुभयो । त्यस क्रममा केही सीमित अवधिका लागि प्रा.लोकनाथ ढकालले नै शिक्षणसमितिको अध्यक्षको रूपमा कार्यसञ्चालन गर्नुभएको थियो । त्यसमा स्मरणीय के छ भने वहाँ विश्वविद्यालयको सेवाबाट निवृत्त हुनुभएकाले कार्यरत प्राध्यापकहरूमध्येबाट अध्यक्ष हुने विश्वविद्यालयीय व्यवस्था अनुसार प्राचीनन्याय-शिक्षणसमितिमा पदगत ज्येष्ठताको आधारमा तात्कालिक सह-प्रा. शिवहरि मरहट्टा र नव्यन्याय-शिक्षणसमितिमा तात्कालिक सहप्रा.दीर्घराज घिमिरे नियुक्त भई संयुक्त रूपमा शिक्षणसमितिसम्बन्धी दायित्व पूरा गर्नुभएको देखिन्छ । अर्थात् तत्सम्बन्धी कार्य-सम्पादन गर्ने क्रममा आलो-पालो गरी दुवै समितिको संयुक्त वैठक बस्ने र तदनुरूप सहकार्य गर्ने गरेको पूर्वानुभव संस्कृत-विश्वविद्यालयका पूर्व उपकुलपति प्रा.शिवहरि मरहट्टा बताउनुहुन्छ । तत्पश्चात् संस्कृत विश्वविद्यालयले शिक्षण-समितिको ठाउँमा शिक्षणविभाग बनाउने नीति पास गऱ्यो र तदनुसार संरचनागत परिवर्तन गर्दा प्राचीन न्याय र नव्यन्यायको एउटै न्यायशिक्षण-विभागको गठन भयो । सो गठित विभागमा विभाग-प्रमुखका रूपमा प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय नियुक्त भई विभागीय दायित्व वहन गर्दै शैक्षिक गतिविधिलाई उत्तरोत्तर अगाडि बढाउँदै जानुभयो । यसै क्रममा नन्यन्यायका पारिभाषिक शब्दहरूका प्रयोगको सरल शैलीमा निरूपण र निर्वचन गर्न निष्णात प्रा.विद्यानाथ उपाध्यायले न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठी गर्ने प्रस्ताव विभागीय वैठकमा प्रस्तुत गर्नुभयो । सो सम्बन्धमा विचार-विमर्श गरी प्रस्तावित उक्त कार्यक्रमको आयोजना गर्ने विभागीय निर्णय भयो । त्यसैको प्रारूप तैयार गर्ने क्रममा विभागका सदस्य महानुभवहरूलाई पदगत ज्येष्ठता र क्षमताको आधारमा कार्यपत्र लेखन, टिप्पणी, सम्पादन, संयोजन, व्यवस्थापन आदिका दायित्वहरू प्रदान गरी न्याय दर्शनका विविध पक्षमा कार्य सम्पन्न गर्न निर्देशित गर्ने क्रममा मलाई पनि एउटा कार्यपत्र लेख्ने अवसर प्राप्त भएको थियो । यसरी न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठी सम्पन्न गर्न हामी सबै विभागका सदस्यहरू उत्साहका साथ सक्रिय भयौं । फलतः विभा-प्रमुखको प्रभावकारी नेतृत्वमा तत्तद्विषयका विशिष्ट विद्वान्हरूको उत्साहपूर्ण सहभागिताका साथ मिति २०६० आषाढ२०-२२मा सम्पन्न भयो । त्यसमा प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक विचारपत्रहरू, सहभागी विद्वान्हरूका महत्त्वपूर्ण टिप्पणी, समीक्षा, विचार, विवरणका सामग्री, न्याय, व्याकरण, दर्शन, साहित्य आदि शास्त्रीय विषयहरूको अध्ययन, अनुसन्धानका लागि उपयोगी देखिएकाले त्यस्ता महत्त्वपूर्ण विषयलाई व्यवस्थित गरी प्रकाशन गर्ने निर्णय न्यायविभागले त्यही अवसरमा गरेको थियो । जसमा 'आन्वीक्षिकी' नामक अनुसन्धानमूलक पत्रिकामा उक्त सामग्री प्रकाशित गर्ने निर्णयस्वरूप यस पत्रिकाको गर्भाधान त्यही वेलामा भएको कुरा म सहर्ष निवेदन गर्न चाहन्छु ।

यसै क्रममा मिति २०६० चैत्र २२ देखि पूर्व शिक्षाध्यक्ष प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय विश्वविद्यालयको सेवाबाट निवृत्त हुनुभयो । रिक्त विभागाध्यक्ष पदमा मिति २०६१-१-१देखि प्रा.शिवहरि मरहट्टा नियुक्त हुनुभएको थियो । त्यसमा सर्वप्रथम नव-नियुक्त विभागप्रमुख प्रा.शिवहरि मरहट्टाले निवृत्त प्रा.विद्यानाथ उपाध्यायको भव्यतापूर्वक विदाइसमारोहको आयोजना गर्ने निर्णय गर्नुभयो । त्यस्तै वहाँले उक्त वैठकमा गर्नुभएका अन्य केही विशेष निर्णयहरू पनि स्मरणीय छन् । जसमा प्रत्येक महिनाको अन्तिम शुक्रबार अपराह्न ३:०० बजे विभागको नियमित

बैठक बस्ने, न्यायविषयका छात्र-छात्राहरूलाई प्रोत्साहन गर्न विभागप्रमुखको हैसियतले आफूलाई उपलब्ध भत्ता बापतको रु. २५५मध्ये आचार्य प्रथम वर्ष र शास्त्री प्रथम वर्षमा प्रवेश पाएका छात्र-छात्राहरूमध्ये भाषा र विषयगत योग्यताको मूल्याङ्कन गरेर विभागीय आधारमा छनोट गरी एक-एक जनालाई प्रतिमास एक-एक सय रुपैयाँ प्रोत्साहनस्वरूप विभागका तर्फबाट छात्रवृत्ति उपलब्ध गराउने, त्यस्तै न्यायविषयको पाठ्क्रमसम्बन्धमा आगामी शैक्षिक सत्रभित्र गोष्ठीको आयोजना गर्ने लगायतका अरू पनि केही निर्णयहरू भएका थिए । विदाइ समाराहमा लागेको सम्पूर्ण आर्थिक दायित्वको वहन वहाँ आफैंले गर्नुभएको थियो । यसरी उदारमना प्रा.शिवहरि मरहट्टाज्यूले विभागीय दायित्व त्यागपूर्वक पूरा गर्दै स्तुत्य योगदान गर्नुभएको विषय सर्वथा स्मरणीय छ ।

त्यस्तै मिति २०६१-१-२५गते बसेको विभागको बैठकले 'न्यायरत्न पद्मप्रसाद भट्टराईको जीवनी, विद्वत्ता, प्रसिद्धि, योगदान र शिष्यपरम्परा' विषयक द्विदिवसीय विचारगोष्ठी चालू शैक्षिक-सत्रभित्र आयोजना गर्ने महत्वपूर्ण निर्णय गरी उक्त गोष्ठी सम्पन्न गर्न सम्बद्ध विषयको कार्यपत्र लेख्नका लागि विषयसमेत तोकी प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय र प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरेलाई सुम्पिएको र अविलम्ब उक्त गोष्ठीको आयोजना गर्न आवश्यक आर्थिक सहयोगार्थ सम्पूर्ण विवरण तयार गरी सम्बद्ध निकायमा कार्यक्रमसहित पत्राचार गरेको र सोको सम्बद्ध निकायबाट स्वीकृतिसमेत भएको कुरा र सोको जानकारी विभागलाई पनि वहाँले गराइसक्नुभएको थियो । यसै क्रममा विक्रम सम्वत् २०६१-९-४मा विश्वविद्यालयको उपकुलपति पदमा वहाँ नियुक्त हुनुभयो र त्यसबीचमा विविध व्यवधान र अवरोधका साथै व्यस्तताका कारण उक्त निर्धारित गोष्ठी अद्यावधि सम्पन्न हुन नसकेको वस्तुस्थिति पनि म दुःखका साथ निवेदन गर्न चाहन्छु, तर यथासम्भव शीघ्रातिशीघ्र निकट भविष्यमा सो कार्यक्रम पूरा गर्ने प्रक्रियामा विभाग प्रयत्नशील रहेको कुरो पनि म जानकारी गराउन चाहन्छु । प्रा.शिवहरि मरहट्टाज्यूको नेतृत्वमा विभाग सञ्चालन गर्ने क्रममा विभागको बैठक बसेका दिनको जलपान खर्च विभागाध्यक्षले पाउने भत्ताबाट गर्ने निर्णय गर्नुभई तदनुरूप त्यसको व्यवस्था मिलाउनुभएको कुरो पनि उल्लेखनीय छ, त्यस्तै विभागका लागि आवश्यक शैक्षिक-सामग्री पनि उपलब्ध गराई विभागको सञ्चालनमा उल्लेखनीय योगदान गर्नुभएको थियो । यसप्रकार वहाँले आफ्नो छोटो पदावधिमा विभागका लागि प्राज्ञिक, आर्थिक सहयोग गरी उदाहरणीय काम गर्नु भएको कुरो सर्वथा स्मरणीय छ ।

यसै क्रममा मिति २०६१...मा विश्वविद्यालयको उपकुलपति पदमा नियुक्त भएपछि रिक्त विभागाध्यक्ष पदमा सह प्रा. सीताराम ढकाल नियुक्त हुनुभयो र वहाँले पनि पूर्व विभाग प्रमुखले गरेका कार्यहरूलाई निरन्तरता दिँदै एक पटकका लागि २०६१ फाल्गुनदेखि २०६२ श्रावण महिनासम्मको प्रतिविद्यार्थी रु. छ सयका दरले छात्रवृत्ति प्रदान गर्ने निर्णय गर्नुभयो । जसमा प्राचीन न्याय विषय लिई आचार्य प्रथम वर्षमा अध्ययनरत छात्र सीताराम खतिवडा, नव्यन्याय विषय लिई सोही तहमा अध्ययनरत कृष्ण रिजाल र प्राचीन न्याय विषय लिई शास्त्री प्रथम वर्षमा अध्ययनरत मेघराज खतिवडालाई दामासाहीले उक्त छात्रवृत्ति प्रदान गरिएको थियो । एवं क्रमले सह प्रा.सीताराम ढकालले पनि उमेरका कारण विश्वविद्यालय सेवाबाट अनिवार्य अवकाश प्राप्त गर्नुभयो । त्यसपछि मिति २०६४-११-१५ देखि मलाई विभाग प्रमुखको दायित्व प्राप्त भयो । यसप्रकार शिक्षण समितिदेखि शिक्षण

विभागसम्मको न्यायविभागको अक्षुण्ण पराम्परा रहेको छ । यसै शृङ्खलामा अहिले विभागले पहिले नै सम्पन्न न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठीका प्राज्ञिक र अनुसन्धानमूलक सामग्रीका साथ यो 'आन्वीक्षिकी' नामक पत्रिका प्रकाशन गर्न पाएकामा मलाई अपार हर्षको अनुभव भएको छ । यस महनीय कार्यका उत्प्रेरक पूर्व शिक्षाध्यक्ष आदरणीय गुरुज्यू प्रा.विद्यानाथ उपाध्यायज्यू, पूर्व उपकुलपति प्रा.शिवहरि मरहट्टाज्यूप्रति म श्रद्धापूर्वक हार्दिक कृतज्ञता निवेदन गर्दछु । त्यस्तै मेरा सहकर्मी मित्र सह प्रा.जगत्प्रसाद उपाध्यायलाई पनि म हृदयतः धन्यवाद तथा साधुवाद दिन चाहन्छु । वहाँकै प्राज्ञिक र प्राविधिक सहयोगले उक्त कार्य सम्पन्न गर्न र यो पत्रिका प्रकाशन गर्न न्यायविभाग सफल भएको कुरा म सहर्ष जानकारी गराउन चाहन्छु । त्यस्तै अन्य मेरा सहयोगी उपप्रा.अच्युतप्रसाद लामिछाने, सहायक प्रा.केशवशरण अर्याल र श्रीमती रमा भट्टराई लगायत विभागका सम्पूर्ण सदस्य महानुभावप्रति हार्दिक धन्यवाद प्रकट गर्न चाहन्छु । त्यस्तै किसिमले यस कार्यको सम्पादन गर्ने सन्दर्भमा प्राज्ञिक र प्राविधिक सहयोग गर्ने वाल्मीकि विद्यापीठका सहायक प्राचार्य डा. लेखप्रसाद निरौला लगायत सम्पूर्ण शुभ चिन्तक महानुभावहरूप्रति पनि विभागको तर्फबाट हार्दिक धन्यवाद व्यक्त गर्न चाहन्छु ।

अन्त्यमा यसका सम्पूर्ण विवरणहरू पत्रिकामा यथाक्रमले सम्योजन गरी समावेश गरिएका छन् । यो पत्रिका न्याय विषयका जिज्ञासु, अनुसन्धाता र अध्येताका साथै न्यायेतर व्याकरण, साहित्य दर्शन आदि विषयका अध्येता अनुसन्धाताहरूलाई समेत उपयोगी र प्रज्ञाको उत्कर्षका लागि दिग्दर्शक सिद्ध हुनेछ भन्ने मेरो मङ्गल कामना छ । इति शुभम् ।

सह प्रा.पद्मप्रसाद भट्टराई
विभागाध्यक्ष
न्यायशिक्षण विभाग
वाल्मीकि विद्यापीठ

सम्पादकीय

प्राच्यविद्यापरम्परामा न्यायवैशेषिक दर्शनको स्थान विशिष्ट छ। छओटा आस्तिक र छओटा नास्तिक दर्शनमध्ये वेदप्रामाण्यवादी दर्शन भएकाले यो दर्शन आस्तिक दर्शनको कोटिमा पर्दछ। चेतन-अचेतन सम्पूर्ण संसारलाई प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय र प्रमितिजस्ता चारओटा विधामा मूलत: परिगणन गर्दै प्रमाता अर्थात् चेतन तत्त्वले प्रमाणहरूद्वारा प्रमेय पदार्थको प्रमिति अर्थात् ज्ञान गर्दछ भन्ने मूल विचार बोकेको न्यायदर्शन र परमाणु नै सृष्टिको उपादान कारण हो भन्ने वैशेषिक दर्शन समान तन्त्र/शास्त्र मानिन्छन्। महर्षि गौतमप्रणीत न्याय दर्शन र कणादप्रणीत वैशेषिक दर्शन हुन् भन्ने कुरा विद्वत्समुदायले स्वीकार गरिसकेकै छ। यी दर्शनहरू कुनै पनि विषयलाई हेर्ने वा निरूपण गर्ने विचारसरणी हुन् भन्ने यथार्थ पनि विदित नै छ। त्यसैले न्यायशास्त्रलाई सम्पूर्ण विद्याको प्रदीप, समस्त कर्मको उपाय र सबै धर्मको आश्रय मानिएको छ -

प्रदीप: सर्वविद्यानामुपाय: सर्वकर्म्मणाम्।
आश्रय: सर्वधर्म्माणां सेयमान्वीक्षिकी मता॥

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द गरी चार प्रमाण मान्दै वेद वा ज्ञानरूपी बगैँचालाई कुतर्करूपी पशु आदिको आक्रमणबाट जोगाउने कार्य न्याय दर्शनले गर्दछ भनेर शास्त्रहरूमा लेखिएको छ। गौतमरचित न्यायसूत्र, त्यसमाथि वात्स्यायनको भाष्य, भाष्यमाथि उद्योतकरको वार्तिक, वार्तिकमाथि वाचस्पति मिश्रको तात्पर्यटीका र त्यसमाथि उदयनाचार्यको तात्पर्यपरिशुद्धि हुँदै न्यायको धारा विशाल र अपार बन्दै अन्त्यमा प्रमाणप्रधान नव्यन्याय र प्रमेयप्रधान प्राचीन न्यायमा विस्तारित भएको पाइन्छ।

नव्यन्यायका प्रवर्तक गङ्गेशोपाध्यायले न्याशास्त्रमा जुन शास्त्रार्थ शैलीको विकास गरे, त्यो पूर्वका सबै दार्शनिकहरूका लागि चुनौतीको पर्वत साबित भएको छ। त्यसलाई युक्तिपूर्वक काट्न सक्ने विद्वान्हरू अहिलेसम्म जन्मन सकेका छैनन्। कार्यकारणभावको शृङ्खलामा जीवन र जगत् उनिएको मान्ने न्याय दर्शनको चिन्तनप्रणाली अत्यन्त व्यावहारिक, वैज्ञानिक र लोकानुभवसिद्ध छ। परिष्कारका दृष्टिले नव्यन्यायका शैलीको प्रभाव वेदान्त, पूर्वमीमांसा, साङ्ख्य, योग आदि दर्शन र व्याकरण, साहित्य आदि वाङ्मयमा समेत व्यापक रूपमा परेको पाइन्छ। शाब्दबोध-प्रक्रियाका माध्यमबाट यस दर्शनको व्यापक प्रभाव भाषा-विज्ञानमा समेत रहेको छ। नव्यन्यायकै शैलीको अवलम्बन गर्दै शास्त्रीय चिन्तन गर्ने परम्परा अद्यावधि जीवित र जागृत रहेकै देखिन्छ।

त्यस्तै गरी महर्षि कणादद्वारा उपदिष्ट वैशेषिक सूत्रहरूबाट प्रवर्तन भएको र त्यसमाथि विभिन्न आचार्यहरूद्वारा भाष्य, वृत्ति, उपस्कार, विवरण, टिप्पणी, व्याख्या, टीका आदि लेखिँदै विपुल वाङ्मयका रूपमा विकसित हुँदै आएको वैशेषिक दर्शन मूलत: पदार्थविश्लेषणमा केन्द्रित विचारप्रधान दर्शन हो। द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवायजस्ता विधिमुखी भावपदार्थ र निषेधमुखी अभाव पदार्थ मान्ने यस दर्शनले पृथिवी, जल, तेज र वायुका परमाणुतत्त्वमा अदृष्टानुसार चेतन

तत्त्वले कम्पन वा गतिशीलता उत्पन्न गरेर सृष्टि-प्रक्रिया आरम्भ हुन्छ भन्ने मान्दछ र त्यसलाई वैज्ञानिक र वस्तुपरक ढङ्गले विवेचना गर्दछ। परमाणुको सिद्धि, विभागज विभाग, पाकज-प्रक्रिया, द्वित्व आदि पक्षको विश्लेषणमा यस दर्शनको अद्वितीय योगदान रहेको देखिन्छ। भनिएको पनि छ -

द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे।
यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः॥

विशेष पदार्थ मान्ने हुनाले वैशेषिक कहलिएको यस दर्शनलाई पनि सम्पूर्ण शास्त्रको उपकारक वा उपजीव्य मानिएको छ। 'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' भनेर पाणिनिको व्याकरण र वैशेषिक दर्शनलाई समस्त शास्त्रको उपकारक भनिएको छ। उपर्युक्त वैशिष्टयहरूका कारणले न्यायवैशेषिक दर्शन आज संसारभरिका प्राच्य वाङ्मयको पठन-पाठन हुने विश्वविद्यालयहरू र शिक्षण संस्थाहरूमा अध्ययन-अनुसन्धानको विषय बनेको छ। भारतका संस्कृत विश्वविद्यालयहरू र नेपालको संस्कृत विश्वविद्यालयमा समेत न्यायवैशेषिक दर्शनको अध्ययन-अध्यापन उत्तरमध्यमादेखि शास्त्री र आचार्य स्तरसम्म नै हुने गरेको छ। विभिन्न विद्यापीठमा न्याय विषय पढाउने शिक्षकहरू छन् र कतिपय विद्यापीठमा स्वतन्त्र न्यायविभाग पनि गठित र क्रियाशील छन्।

न्याय विषय पढाउने शिक्षकहरूलाई विषयको प्रामाणिक ज्ञान, शङ्का निवारणका उपायको ज्ञान होस् भन्नाका साथै शिक्षण-पद्धति र नव्यन्यायका पारिभाषिक पदार्थहरूको प्रयोग, ज्ञान र परिष्कार होस् भन्ने उद्देश्यले २०६० साल आषाढ २०-२२ मा वाल्मीकि विद्यापीठअन्तर्गत यस न्यायविभागले 'न्यायविषयक विचार-गोष्ठी' आयोजना गरेको थियो। तात्कालिक विभागीय प्रमुख प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायज्यूको विशेष सक्रियतामा सम्पन्न उक्त गोष्ठीमा प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायको 'नव्य न्यायका पारिभाषिक शब्दहरू', प्रा. शिवहरि मरहट्टाको 'न्याय-शिक्षणपद्धतिको दिग्दर्शन', सहप्रा. पद्मप्रसाद भट्टराईको 'न्याय दर्शनमा विचार-प्रक्रिया' र सहप्रा. जगत्प्रसाद उपाध्यायको 'न्यायदर्शनका मूलभूत सिद्धान्तहरू' नामक चारओटा कार्यपत्रहरू प्रस्तुत भएका थिए। उक्त गोष्ठीमा प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायले नव्यन्यायको पारिभाषिक शब्दहरूको प्रयोगबारे कार्यशाला नै सञ्चालन गर्नुभएको थियो। गोष्ठीमा प्रा. रामेश्वर शर्मा पोखरेल, प्रा. दामोदर शर्मा चालिसे र प्रा. डा. दीर्घराज घिमिरेले टिप्पणी गर्नुभएको थियो भने प्रा.डा. दुर्गाप्रसाद दवाडी, डा. टीकाराम पन्थी, डा. काशीनाथ न्यौपाने आदिले शास्त्रान्तरमा न्यायदर्शनको प्रभाव विषयमा टिप्पणी गर्नुभएको थियो।

उक्त गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र र टिप्पणीहरू प्राज्ञिक र विषयगत अध्ययन अनुसन्धानका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण र उपयोगी हुने ठानी तत्कालै प्रकाशन गर्ने विभागीय प्रयत्न थियो। तर विभिन्न कारणले यथासमयमा उक्त कार्य सम्पन्न गर्न सकिएन। अहिले ढिलै भए तापनि कार्यपत्र, टिप्पणी र सहभागीहरूका मन्तव्यलाई समावेश गरी 'आन्वीक्षिकी' नामक विभागीय प्रकाशनका रूपमा विद्वत्समुदायसमक्ष प्रस्तुत गरेका छौं। यो प्रारम्भ हो। आगामी दिनमा 'आन्वीक्षिकी' यथाशक्य वार्षिक रूपमा प्रकाशन गरिने विश्वास दिलाउँछौं। यसै सन्दर्भमा विभागीय प्राज्ञिक गतिविधिलाई निरन्तरता दिने क्रममा पूर्व विभागाध्यक्ष प्रा. शिवहरि मरहट्टाज्यूको विशेष सक्रियतामा 'न्यायरत्न पद्मप्रसाद भट्टराईको विद्वत्ता र योगदान' विषयक विचारगोष्ठी सञ्चालनार्थ नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय लगायतका निकायहरूमा प्रस्ताव प्रस्तुत भई विश्वविद्यालयबाट स्वीकृतसमेत भइसकेको स्मरण गर्दछौं। प्रा.

मरहट्टा नेपाल (तात्कालिक महेन्द्र) संस्कृत विश्वविद्यालयको गरिमामय उपकुलपति पदमा नियुक्त हुनुभन्दा अगाडि विभागाध्यक्ष पदमा रहँदा विभागीय प्रमुखको हैसियतले मासिक रूपमा पाउने भत्तामध्येबाट केही रकम यस विभागअन्तर्गत अध्ययनरत उत्कृष्ट अङ्क ल्याउन सफल विद्यार्थीहरूलाई विशेष छात्रवृत्तिका रूपमा उपलब्ध गराउनुभएको र विभागीय बैठकलाई व्यवस्थित र नियमित गर्ने क्रम बसालेका कारणले विभागीय पठन-पाठनमा नयाँ लहर सृजना भएको प्रसङ्ग पनि सम्झन चाहन्छौँ ।

अन्त्यमा उक्त विचारगोष्ठीको आयोजना गर्न सहयोग गर्ने ने.सं.वि. (तात्कालिक म.सं.वि.), विश्वविद्यालय अनुदान आयोग र प्रकाशन कार्यमा सहयोग गर्ने ने.सं. वि.का पदाधिकारीज्यूहरूका साथै कार्यपत्र प्रस्तोता, टिप्पणीकार, सहभागी र अतिथि समस्त विद्वज्जनहरूमा वाल्मीकि विद्यापीठ, न्यायविभागका तर्फबाट हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त गर्दछौँ । साथै आन्वीक्षिकीको यस अङ्कलाई शुद्ध, परिष्कृत र व्यवस्थित रूपमा सुसाङ्ख्यटङ्कन गर्न र सज्जायुक्त तुल्याउन सहयोग गर्ने यस विभागका सदस्य सहायक प्रा. केशवशरण अर्याल र जानुका भण्डारीप्रति पनि आभार प्रकट गर्दछौँ ।

विषयसूची

नव्यन्यायका पारिभाषिक शब्दहरूको प्रयोग

प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय

न्याय प्रमाणशास्त्र हो। प्रमाणद्वारा विषयवस्तुको परीक्षा गर्नु नै यस विद्याको प्रयोजन हो। यसै प्रयोजनलाई दृष्टिगत गरेर शास्त्रकारहरू न्यायविद्याको परिभाषा दिन्छन्- 'प्रमाणैरर्थपरीक्षण न्यायः, समस्तप्रमाणव्यापारादर्थाधिगतिः, विवक्षितार्थसिद्धिप्रापकः।' महर्षि गौतमप्रणीत न्यायसूत्रका भाष्यकार वात्स्यायनले आफ्ना भाष्यका प्रारम्भमा नै प्रमाणको महत्त्व बताएका छन् - 'प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत् प्रमाणम्।' प्रमाणद्वारा नै विषयवस्तुको ज्ञान हुन्छ र फलका साथ सम्वन्ध भएपछि प्रमाण पनि सार्थक हुन्छ। प्रमाण नभई विषयवस्तुको ज्ञान हुँदैन, ज्ञान नभई जुन फल प्राप्त गर्न मानिस प्रवृत्त हुन्छ, त्यस्तो प्रवृत्ति सफल हुँदैन, फलको उपलब्धि हुँदैन, अर्थात् प्रमाणद्वारा नै प्रवृत्त हुने व्यक्तिले वस्तुको ज्ञान प्राप्त गरेर ऊ त्यसलाई प्राप्त गर्न वा त्यसको परित्याग गर्न चाहन्छ। त्यसैले संसारमा भएको प्रत्येक वस्तु प्रमेय हो- प्रमाणद्वारा गम्य हो, त्यो प्रमाणकै अधीनमा रहन्छ- 'मानानधीनं मेयम्।' त्यसै कारण प्रमाणद्वारा विवक्षित अर्थ(पदार्थ)को सिद्धि हुन्छ भनेर भाष्यमा भनिएको हो।

यसरी हेर्दा कुनै पनि शास्त्रको कुनै पनि प्रतिपाद्य विषयको प्रतिपादन प्रमाणद्वारा नै सफल हुने हुँदा प्रमाणशास्त्रको सम्वन्ध प्रत्येक शास्त्रसँग घनिष्ठ रूपले रहिरहेको हुन्छ। त्यसैले न्यायलाई सम्पूर्ण विद्याहरूको प्रकाशक, सम्पूर्ण कर्मको उपाय, सम्पूर्ण धर्महरूको आश्रय भनिएको छ- 'प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्म्मणाम्....।' न्यायशास्त्रकै अर्को नाम- आन्वीक्षिकी पनि हो, किनभने यसले ज्ञान गरिसकिएको वस्तुलाई पुनः प्रमाणहरूद्वारा परीक्षा गर्दछ। फेरि व्यभिचार शङ्का, विपरीत शङ्कालाई हटाउने हुँदा यसलाई तर्कशास्त्र पनि भनिन्छ। मनु त भन्दछन् - जसले तर्कद्वारा अनुसन्धान गर्दछ, त्यसैले धर्म जान्दछ, धर्मको मर्म बुझ्दछ, अरूले सक्तै सक्तैन। 'यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद, नेतरः।'

यसरी प्रमाण स्वयं सार्थक भएपछि प्रमाता, प्रमेय र प्रमिति पनि सार्थक हुन्छन्। यिनै चारओटा प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता र प्रमितिभित्रै समस्त विषयवस्तु अटेका हुन्छन्। अनि सद् वस्तु सत्कै रूपमा र असद् वस्तु असत्कै रूपमा प्रकाशित हुन्छन्। सत् असत्का रूपमा र असत् सत्का रूपमा विपरीत भावले कहिल्यै ज्ञात हुँदैनन् र ज्ञाताको इष्टसिद्धि हुन्छ। यही तात्त्विक ज्ञान वा उपलब्धि हो।

न्यायविद्याको यसरी परिभाषा गरेर प्रकृतितिर अघि बढ्दा न्यायविद्याका दुईओटा ज्ञानधारा देखा पर्दछन्- प्राचीन न्याय र नवीन न्याय ।

१. महर्षि गौतमका सूत्रहरूको व्याख्या र विश्लेषणबाट विकसित ज्ञानधारा पहिलो हो यसलाई प्राचीन न्याय भन्दछन् ।

२. अर्को प्राचीन न्याय दर्शनकै प्रमाण अंशको विस्तृत विश्लेषण, विवेचना गरेर विकसित भएको ज्ञानधारा छ, त्यो हो नव्यन्याय, जो एउटा समृद्ध विचारप्रक्रिया हो ।

कुनै पनि वस्तुको परीक्षण गर्न, पक्ष र प्रतिपक्षका तर्कहरूद्वारा गरिने विचारलाई न्यायको भाषाले 'कथा' भन्दछ। त्यो कथा तीन प्रकारका छन्- वाद, जल्प र वितण्डा । वास्तविक तत्त्व पत्ता लगाउने उद्देश्यले गरिने विचार वाद हो। विजिगीषु कथा अर्थात् जितका लागि गरिने विचार जल्प हो। त्यस्तै जित्नैका लागि गरिने तर अर्काको कुरै मात्र काट्ने, आफ्नो मतै प्रस्तुत नगरिने कथा वितण्डा हो। यिनै विचारका विधाहरूमा केही नयाँ पारिभाषिक शव्दहरूको प्रयोग गर्ने गरिन्छ। ती हुन्- प्रतियोगिता, अनुयोगिता, अवच्छेदकता, अवच्छेद्यता आदि ।

विचारप्रक्रियामा यी शव्दहरूको चामत्कारिक प्रयोगबाट वाद, जल्प र वितण्डा कथाका उक्त तीनैओटा विधाहरू सफल हुन्छन्। यिनै शव्दहरूको प्रयोगबाट गरिएका विचारबाट वास्तविक तत्त्व जस्ताको त्यस्तै रूपमा (विपरीत रूपमा होइन) बुझिन्छ र विचार सफल हुन्छ ।

त्यस्तै धेरैजस्तो शास्त्रकारले नव्यन्यायको यो धारा विकसित भइसकेपछि यी शव्दहरूको प्रयोग गरेर आफ्ना शास्त्रीय विषयहरूको प्रतिपादन गर्न थालेको पाइन्छ। विशेष गरेर न्यायका साथै मीमांसा, व्याकरण, साहित्य, दर्शन (शैव, वौद्ध, जैन आदि) जस्ता शास्त्रीय विधाहरूले पछि गएर नव्यन्यायका सरणीको प्रयोग आफ्ना शास्त्रहरूमा पनि गर्न थालेको देखिन्छ ।

नव्यन्यायका विचारसरणीको झलक वास्तवमा दशौं शताब्दीको उत्तरार्धमा प्रसिद्ध न्यायशास्त्रका धुरन्धर विद्वान् उदयनाचार्यको 'न्यायकुसुमाञ्जलि' ग्रन्थमा पाइन्छ, तापनि पछि तेह्रौं शताब्दीमा गएर उद्भट न्यायका मैथिल विद्वान् गङ्गेशोपाध्यायले 'तत्त्वचिन्तामणि' ग्रन्थ लेखेर यस विद्यालाई साङ्गोपाङ्ग विकसित गरे। त्यसपछि त रघुनाथ शिरोमणि (१६ औं शताब्दी), मथुरानाथ (१६ औं शताब्दी), जगदीश भट्टाचार्य र गदाधर भट्टाचार्य (दुवै १७ औं शताब्दी) आदि विद्वान्ले नव्यन्यायको यस विद्यालाई अत्यन्त विकसित गरी अमर नै बनाइदिए ।

भूमिका ज्यादै विस्तृत हुन लागेकाले अब अरू यसतर्फ नगई प्रकृत शीर्षककै सीमाभित्र रहेर अगि बढ्ने अनुमति चाहन्छु ।

नव्यन्यायका विचारसरणीमा विशेषत: प्रयुक्त हुने पारिभाषिक शव्दहरू हुन्- प्रतियोगिता, अनुयोगिता, प्रकारता, विशेष्यता, आधेयता, अधिकरणता, अवच्छेदकता, अवच्छेद्यता, विषयता, विषयिता, संसर्गता, संसर्गिता, कारणता, कार्यता, जनकता, जन्यता, निरूपकता र निरूप्यता। यिनका अतिरिक्त उद्देश्यता,

विधेयता, धर्मिता, प्रतिबन्धकता, प्रतिबध्यता, प्रयोजकता, प्रयोज्यता र वृत्तिता पनि छन् । अब यिनीहरूको सङ्क्षिप्त परिचय दिने प्रयत्न गरौं -

१. प्रतियोगिता

प्रतियोगिताका दुईओटा भेद छन्- (क) सांसर्गिक प्रतियोगिता र (ख) अभावीय प्रतियोगिता ।

क) सांसार्गिक प्रतियोगिता - सम्वन्धसत्ता सम्वन्धिसत्ताको नियामक हुन्छ अर्थात् विशिष्ट वुद्धि (ज्ञान) मा तीन वस्तु भासित हुन्छन्- विशेषण (प्रकार), विशेष्य (धर्मी) र सम्वन्ध (संसर्ग)। 'घटवद् भूतलम्' (पृथ्वीमा घडा छ ।) यो विशिष्ट बुद्धि (ज्ञान) हो । यहाँ घट (घडा) विशेषण (प्रकार), भूतलम् (पृथ्वी), विशेष्य (धर्मी) र सम्वन्ध (संसर्ग) संयोग हो । अर्थात् संयोग सम्वन्धले घट (घडा) भूतल(पृथ्वी)मा छ । (संयोग संसर्गले घटविशिष्ट भूतल हो) भन्ने ज्ञान यस वाक्यवाट हुन्छ। यहाँ संयोग (संसर्ग)को प्रतियोगी विशेषण (प्रकार) रूपमा भासित हुने घट (घडा) हुन्छ र संयोग सांसर्गिक प्रतियोगिता घटमा रहन्छ ।

ख) अभावीय प्रतियोगिता- अभावीय प्रतियोगिताको अर्थ हो- विरोधिता । 'भूतले घटो नास्ति, घटाभाववाद् भूतलम्' भन्ने विशिष्ट वुद्धि(ज्ञान)मा 'यस्य अभाव: स प्रतियोगी' र 'अभावविरहात्मत्वं वस्तुन: प्रतियोगिता' भन्ने परिभाषाअनुसार घटको अभावको प्रतियोगी घट हुन्छ र घटाभावीय प्रतियोगिता घटमा रहन्छ। यसैले घटाभावलाई 'घटनिष्ठप्रतियोगिताक: अभाव: अथवा घटप्रतियोगिकोऽभाव:' (घट प्रतियोगी भएको अभाव वा घटमा रहने प्रतियोगिता भएको अभाव) भनिन्छ। यहाँ घट अभावको र अभाव घटको विरोधी भएकाले त्यसो भएको हो । नेपालीमा अभावलाई बुझाउने शब्द 'छैन' भन्ने भएकाले 'मसँग पैसा छैन' भन्दा पैसाको अभाव छ भन्ने बुझिन्छ र त्यहाँ पैसाको अभावको प्रतियोगिता पैसामा रहने भएकाले पैसा पैसाका अभावको प्रतियोगी हुन्छ। यो अभावीय प्रतियोगी वा प्रतियोगिता हो। यस्तै 'न' ले बुझाउने भेद वा अन्योन्याभावको पनि प्रतियोगी जसलाई 'न' भनेर बुझाइएको छ, त्यही हुन्छ। 'घट: पटो न' (घडा कपडा होइन) भन्दा पटे न पटभेद भयो र त्यसको प्रतियोगी पट हुन्छ। पटमा पटभेदीय प्रतियोगिता रहन्छ। फेरि अर्को कुरा - घट नभएका भूतलमा घटाभावको प्रतीति भएको घटाभाव अब छैन, अर्थात् घटाभावको पनि अभाव छ र त्यहाँ प्रतीति भएको घटाभावाभावको प्रतियोगिता घटाभावमा रहन्छ र प्रतियोगी घटाभाव हुन्छ। अभावाभाव प्रतियोगी स्वयम् हुने हुँदा घटाभावाभाव घटस्वरूप

हुन्छ। त्यहाँ पनि फेरि घट पुनः ल्याइयो भने फेरि घटाभावाभावको पनि अभाव हुन्छ र त्यहाँ तृतीय अभाव प्रथम अभावस्वरूप हुनाले घटाभावाभावाभाव घटाभावस्वरूप हो र त्यसको प्रतियोगिता घटाभावाभाव अर्थात् घटमा रहन्छ। तर भेदमा यो परिस्थिति रहँदैन। 'घटः पटो न' भन्दा पटभेदको प्रतियोगी पट त हुन्छ तर पटभेदाभाव चाहिँ पटत्वस्वरूप हुन्छ, पटस्वरूप हुँदैन तर पटभेदाभावको प्रतियोगी चाहिँ पटभेद हुन्छ। यसरी प्रतियोगिता सांसार्गिक (संसर्गको) र अभावीय (अभावको) दुई प्रकारको हुन्छ।

२. अनुयोगिता

सांसार्गिक प्रतियोगिता विशेषण(प्रकार)मा रहेजस्तै अब सांसार्गिक अनुयोगिताचाहिँ विशेष्य (धर्मी) मा रहन्छ। 'घटवद् भूतलम्' यस विशिष्ट बुद्धिमा संयोग(संसर्ग)को प्रतियोगिता घटमा रहन्छ भने संसर्गको अनुयोगिता विशिष्ट बुद्धिमा विशेष्यरूपले भासित हुने भूतलमा रहन्छ। अनुयोगी भूतल हुन्छ। यसैले 'संयोगेन घटवद्भूतलम्' (संयोगसम्बन्धेन घटविशिष्टं भूतलम्) यो विशिष्टबुद्धिमा संसर्ग संयोग घटप्रतियोगिक (घटनिष्टप्रतियोगिताक) र भूतलअनुयोगिक (भूतलनिष्ठानुयोगिताक) हुन्छ।

यस्तै 'भूतले घटो नास्ति' भन्दा विशेष रूपमा जुन घटाभावको प्रतीति हुन्छ, त्यहाँ घटाभावीय प्रतियोगिता घटमा रहन्छ र घट घटाभावको प्रतियोगी हुन्छ भने अभाव(घटाभाव)मा अनुयोगिता रहन्छ र अभाव अनुयोगी हुन्छ। यसरी घटाभाव घटप्रतियोगिक (घटनिष्ठप्रतियोगिताक) र अभावानुयोगिक (अभावनिष्ठानुयोगिताक) हुन्छ। 'घटो न पटः', 'घटः पटो न' इत्यादि भेद (अन्योन्याभाव) प्रतीत हुने स्थानमा पनि यसरी नै भेदीय प्रतियोगिता घट र पटमा रहन्छ भने अनुयोगिता भेदमा रहन्छ।

३. प्रकारता (विशेषणता, सांसार्गिक प्रतियोगिता)

प्रकारताको अर्थ विशेषणता हो। विशिष्ट ज्ञानमा सांसर्गिक प्रतियोगिता नै प्रकारता हो। त्यसैले 'घटवद् भूतलम्' (संयोगेन घटविशिष्टं भुतलम्) भन्ने ज्ञानमा घटवैशिष्ट्य भासित हुन्छ र त्यहाँ संयोग सांसार्गिक प्रतियोगिता घटमा रहने हुन्छ, त्यसैले त्यहाँ प्रकारता पनि घटमै हुन्छ र प्रकार (विशेषण) पनि घट हुन्छ। यसै गरी जहाँ कुनै वस्तुको कुनै सम्वन्धले कुनै ठाउँमा वैशिष्ट्य भासित हुन्छ भने त्यस्तो ज्ञानमा वैशिष्ट्यको प्रतियोगिता रहने विशेषणमा प्रकारता वा विशेषणता रहन्छ।

'घटवद् भूतलम्' भन्ने विशिष्ट बुद्धिमा यसरी प्रकार (विशेषण) भएर भासित हुने हुनाले यस वैशिष्ट्यलाई घटप्रकारक वा घटनिष्ठप्रकारताक भनिन्छ। यसै गरी 'अयं घटः' भन्ने ज्ञानमा घटत्व जाति समवाय सम्वन्धले घटमा विशेषण

भएर भासित हुने हुनाले समवाय सम्बन्धले घटत्ववैशिष्ट्य घटमा भासित हुन्छ र त्यहाँ समवाय सम्बन्धले वैशिष्ट्यप्रतियोगिता, विशेषणता वा प्रकारता घटत्वमा रहन्छ ।

४. विशेष्यता (सांसर्गिक अनुयोगिता, धर्मिता)

भासमान वैशिष्ट्यको प्रतियोगिता प्रकारता भनेझैँ यसमा वैशिष्ट्यकै अनुयोगिताचाहिँ विशेष्यता हो र विशेष्यता रहने वस्तु विशेष्य हुन्छ । विशेष्यताको अर्को नाम धर्मिता र विशेष्यको धर्मी हो । 'संयोगेन घटवद् भूतलम्' भन्दा संयोग-सांसर्गिक प्रतियोगिता घटमा रहने हुँदा घटमा प्रकारता रहन्छ भने त्यस्तै सांसर्गिक अनुयोगिता भूतलमा रहन्छ र त्यही विशेष्यता हो, अथवा भनौं धर्मिता हो । संयोग सम्बन्धमा घटनिष्ठप्रकारताकत्व र भूतलनिष्ठानुयोगिताकत्व रहन्छ । यसैले संयोगेन घटविशिष्टं भूतलम्-यस विशिष्ट ज्ञानलाई संयोगसंसर्गक, घटप्रकारक (घटनिष्ठप्रकारताक), भूतलानुयोगिक (भूतलनिष्ठानुयोगिताक) ज्ञान भनिन्छ ।

५. आधेयता (वृत्तिता)

आधेयता वा वृत्तिता पनि प्रकारताविशेष नै हो । 'घटवद् भूतलम्' यहाँ घट भूतलम् रहन्छ, अथवा भूतलवृत्ति घट हो, त्यस कारण उक्त विशिष्ट ज्ञानमा वैशिष्ट्यको आधेयता वा वृत्तिता घटमा रहन्छ, त्यस कारण घट - आधेय वा वृत्ति भनिन्छ । सजिलोसँग भन्दा उक्त विशिष्ट ज्ञानलाई घटाऽऽधेयक (घटवृत्तिक) अथवा घटनिष्ठाऽऽधेयताक (घटनिष्ठवृत्तिताक) ज्ञान भनिन्छ । यो आधेयता वा वृत्तिता प्रकारता नै हो, तर प्रकारता र आधेयता वा वृत्तितामा अलिकति के फरक छ भने कुनै वस्तु संयोग, समवाय आदि वृत्तिनियामक (अमुक सम्बन्धले अमुक वस्तु अमुक वस्तुमा रहेको छ) भन्न सकिने सम्बन्ध जस्तै स्वत्व, स्वामित्व आदि यस्ता सम्बन्धले भएका विशिष्ट ज्ञानमा भासमान वैशिष्ट्यको प्रतियोगिता, प्रकारता त हुन्छ तर आधेयता वा वृत्तिमा भने हुँदैन । यही फरक हो ।

६. अधिकरणता (आश्रयता, आधारता)

अधिकरणता, आश्रयता र आधारता पनि प्रकार-विशेष्यभाव भासित हुने ज्ञानमा विशेष्यता वा सांसर्गिक अनुयोगिता भनेझैँ धर्मविशेष नै हो । 'घटवद् भूतलम्' यहाँ 'संयोगेन घटविशिष्टं भूतलम्' भन्ने विशिष्ट बुद्धि (ज्ञान) मा भासमान वैशिष्ट्यको विशेष्यता वा सांसर्गिक अनुयोगिता भूतलमा रहेझैँ अधिकरणता, आश्रयता वा आधारता पनि भूतलमै रहन्छ र अधिकरण, आश्रय वा आधारका रूपमा भूतल भासित हुन्छ, तर विशेष्यतास्वरूप नै अधिकरणता, आश्रयता वा आधारता हो भन्न चाहिँ सकिँदैन, किनभने प्रकार-विशेष्यभाव भासित हुने सबै ठाउँमा अधिकरणता विशेष्यतास्वरूप हुँदैन, आधार-आधेयभाव र प्रकारविशेष्यभाव दुवै भासित हुन्छन् । यहाँ अधिकरणता विशेष्यतास्वरूप हुन्छ, तर 'राज्ञः पुरुषः' यहाँ

स्वत्व सम्वन्धले राजा र पुरुषमा प्रकारविशेष्यभाव छ र विशेष्यता पुरुषमा रहन्छ तर त्यहाँ आधार-आधेयभाव भासित नहुने हुनाले (स्वत्व वृत्तिनियामक सम्वन्ध भएकाले अर्थात् राजा स्वत्व सम्वन्धले सम्वन्धी मात्र हुने पुरुषमा गएर बस्ने त होइन, त्यसैले) त्यहाँ विशेष्यता पुरुषमा रहे तापनि अधिकरणता, आश्रयता वा आधारता भने रहँदैन ।

७. विषयता

ज्ञान निर्विषयक (कुनै पनि विषय नभएको) हुन सक्तैन । कुनै पनि ज्ञानमा केही न केही अवश्य विषय पर्दछ, किनभने मैले जानें वा मलाई ज्ञान भयो भन्नासाथ के जान्यो वा केको ज्ञान भयो भन्ने प्रश्न उठिहाल्छ र जे जानियो वा जुन कुराको ज्ञान भयो, त्यही ज्ञानको विषय हुन्छ । घटो ज्ञातः अथवा घटं जानामि भन्दा ज्ञानको विषय घट हुन्छ, किनभने त्यहाँ ज्ञानीय विषयता घटमा रहन्छ । त्यति मात्र होइन, 'घटः' भन्नासाथ सर्वप्रथम निर्विकल्पक ज्ञान हुन्छ । त्यस ज्ञानमा प्रकार-विशेष्य-संसर्गभाव भासित नभइकन स्वतन्त्ररूपमा घट, घटत्व र समयवायको ज्ञान हुन्छ । ती तीनैओटा निर्विकल्पक ज्ञानका विषय हुन्छन् र त्यहाँ विषयता घट, घटत्व, समवाय तीनैओटा रहन्छन् । तर पछि पुनः 'समवायेन घटत्वविशिष्टो घटः' भने विशिष्ट ज्ञान हुन्छ, त्यहाँ घटत्व प्रकारभावले, घट विशेष्यभावले भासित हुन्छन्, त्यसैले त्यस्तो विशिष्ट ज्ञान सविकल्पक ज्ञान हुन्छ । त्यस्तो विशिष्ट ज्ञानमा विषयता घटत्व, घट र समवायमा रहन्छ र घटत्वमा रहने प्रकारता, घटमा रहने विशेष्यता र समवायमा रहने संसर्गता तीनैओटा विषयता नै भनिन्छन् । त्यसैले विषयता प्रकारतारूपा, विशेष्यतारूपा र संसर्गतारूपा गरी मुख्य रूपले तीन प्रकारका हुन्छन् ।

(हुन त विषयता अवच्छेदकतारूपा पनि हुन्छ, तर यो 'अवच्छेदकता'को परिचय दिँदा नै स्पष्ट हुने हुँदा यहाँ अवसरवशात् केवल इसारा मात्र गरिएको छ ।)

८. विषयिता

ज्ञानको विषयता जहाँ रहन्छ, अर्थात् जुन विषयको ज्ञान हुन्छ, त्यस विषयको विषयिता त्यही ज्ञानमा रहन्छ र त्यही ज्ञान विषयी हुन्छ । 'अयं घटः' भन्ने ज्ञानमा इदम् अंशमा विशेष्यता रहेकाले इदम् विशेष्य, घटत्वमा प्रकारता रहेकाले घटत्व प्रकार र समयवाय सम्वन्धमा संसर्गता रहेकाले त्यो संसर्ग (सम्वन्ध) भएको हुँदा ती विषय भए भने त्यहाँ ती विषय परेको 'अयं घटः' यस ज्ञानमा विषयिता रहन्छ र त्यो ज्ञानचाहिँ विषयी हुन्छ ।

विषयता प्रकारतारूपा, विशेष्यतारूपा र संसर्गतारूप तीन प्रकारका भएझैं विषयिता पनि प्रकारितारूपा, विशेष्यितारूपा र संसर्गितारूपा गरी तीनै प्रकारका हुन्छन् । 'अयं घटः' यस ज्ञानमा घटत्वमा रहने प्रकारताको प्रकारिता, इदम् अंशमा रहने विशेष्यताको विशेष्यिता र समयवायमा रहने संसर्गताको

संसर्गिता तीनैओटा रहन्छन् र यी तीनैओटा विषयिता नै हुन्। यहाँ कसैका मतमा प्रकारता, विशेष्यता र संसर्गता घटत्व, इदमंश र समवाय तीनओटामा रहेकाले तीनैओटा भिन्नभिन्न मानिए तापनि प्रकारिता, विशेष्यिता र संसर्गिता एउटै ज्ञानमा रहने हुँदा विषयिता तीनओटा होइनन्, एउटै हुन्छ भन्ने पनि छ।

९. कारणता जनकता

कार्य (उत्पत्ति) हुनुभन्दा ठीक पहिले नियत रूपमा जुन वस्तु उपस्थित रहन्छ, यदि त्यो अन्यथासिद्ध होइन भने त्यो कार्यको कारण हुन्छ। अर्थात् जुन वस्तु भएमा कुनै वस्तु उत्पन्न हुन्छ, नभएमा हुँदैन भने त्यो वस्तु उत्पन्न हुने वस्तुको कारण हुन्छ। यही कारणको परिभाषा हो। कारणमा नै कारणता रहन्छ। कारणताकै अर्को नाम जनकता पनि हो।

कारण तीन प्रकारका मानिएका छन्- समवायिकारण असमवायिकारण र निमित्तकारण। पटको समवायिकारण तन्तु (धागो कपडाको समवायिकारण), कपडाका रङरूपको असमवायिकारण धागाको रङरूप, जुन धागाको संयोगबाट बनेको हुन्छ। त्यस कपडाको असमवायिकारण तीनै धागाको संयोग पनि हो। यसका अतिरिक्त कपडा बन्न चाहिने सबै किसिमका अन्य साधन निमित्तकारण हुन्। साथै नैयायिकका मतमा ईश्वर, काल, दिशा र धर्माधर्म पनि कार्यमात्रका निमित्तकारण हुन्। तिनै समवायी, असमवायी र निमित्त कारणमा कार्यको कारणता रहन्छ।

यस कारण 'पटकारणतावान् तन्तुः।' पटरूपासमवायिकारणवद् तन्तुरूपम्, 'पटनिमित्तकारणतावत् तुरीवेमादिकम्' भन्ने व्यवहार हुन्छ। कारणताको सट्टा जनकता शब्दले पनि त्यही अर्थ प्रदान गर्दछ- 'घटजनकतावत्कपालम्, घटरूपजनकतावत् कपालरूपम् र घटनिमित्तजनकतावान् दण्डः' इत्यादि।

यसै गरी इन्द्रिय र विषयका संयोगबाट प्रत्यक्ष, व्याप्तिज्ञानबाट अनुमिति, सादृश्यज्ञानबाट उपमिति र पदज्ञानबाट शाब्दबोध हुने हुँदा प्रत्यक्षको कारण इन्द्रियार्थसन्निकर्ष, अनुमितिको व्याप्तिज्ञान, उपमितिको सादृश्यज्ञान र शाब्दज्ञानको पदज्ञान कारण, अझ प्रकृष्ट कारण, साधकतम कारण करण हुन्। कार्यका लागि नभई नहुने, कार्य जन्माउने अरू पनि वस्तु कारण हुन सक्तछन्। ती सबै कारणहरूमा आ-आफ्ना कार्यका कारणता विद्यमान हुन्छन्। अर्कै प्रकारले पनि कारणका दुई भेद हुन सक्तछन्- स्वरूपयोग्य कारण र फलोपधायक कारण। जुन कारणबाट अवश्य कार्य उत्पन्न हुन्छ, अथवा भनौं कार्यको उत्पत्तिका निमित्त नभई नहुने कारण फलोपधायक कारण हो। अनुमिति हुन परामर्श नभई हुँदैन, त्यसैले परामर्श अनुमितिको फलोपधायक कारण हो। त्यस्तै शाब्दबोधको फलोपधायक कारण पदार्थको उपस्थिति हो। त्यस्तै घटको कपाल र घटरूपको कपालरूप एवं घटकै कपालद्वयको संयोग र जुन दण्डको प्रयोगबाट घट बनेको छ, त्यो दण्ड पनि फलोपधायक कारण हो, तर जङ्गलमा कति दण्ड हुन सक्तछन्, तिनीहरूको

प्रयोगबाट पनि घट बन्न सक्तछ, तर बनेको छैन भने जङ्गलमा भएको दण्ड घटको स्वरूपयोग्य कारण हुन्छ। यहाँ पनि कारणता त विद्यमान नै रहन्छ कार्यको। यही जनकताका विषयमा पनि भन्न सकिन्छ।

१०. कार्यता (जन्यता)

कारणका उपर्युक्त कुनै पनि भेदबाट उत्पन्न हुने तत्तद् वस्तु तत्तत्कारणका कार्य हुन्छन् र तिनीहरूमा कार्यता रहन्छ। कार्यता नै जन्यता पनि हो र कार्य जन्य। कपालको कार्य घट, कपालरूपको कार्य घटरूप, दण्डको कार्य घट, तन्तुको पट इत्यादि। त्यसैगरी इन्द्रिय+विषयसंयोगको कार्य प्रत्यक्ष, व्याप्तिज्ञान, परामर्शको कार्य अनुमिति, सादृश्यज्ञानको कार्य उपमिति र पदज्ञान एवं पदार्थोपस्थितिको कार्य शाब्दबोध हुन्। त्यस कारण कपालकार्यता घटमा र तन्तुकार्यता पटमा रहन्छ। साथै परामर्शजन्यता अनुमितिमा र पदार्थोपस्थितिजन्यता शाब्दबोधमा रहन्छ। आदि, आदि।

११. प्रयोजकता

कार्यको जनक कारण हुन्छ तर कारण साक्षात् हुन्छ, जस्तै- अनुमितिको साक्षात्जनक परामर्श हो, त्यस कारण अनुमितिको कारण परामर्श भयो तर साक्षात् जनक नभइकन परम्परया कार्यजनक हुन्छ, त्यो कारण होइन, प्रयोजक हुन्छ।

काशीमरण मोक्षको कारण होइन, प्रयोजक हो, किनभने मोक्षको साक्षात् कारण त ज्ञान नै हो। 'ज्ञानादृते न मोक्षः' यो शास्त्रीय निष्कर्ष हो, तर 'काशीमरणात् मोक्षः' पनि शास्त्रकै वचन हो, तर काशीमा मर्नाले मात्र मोक्ष हुँदैन, काशीमरण भएकालाई भगवान् विश्वनाथबाट तारक मन्त्र उपदेश हुन्छ र अनि उसलाई ज्ञान प्राप्त भएर ज्ञानबाट मोक्ष मिल्दछ यस कारण काशीमरण मोक्षको प्रयोजक हो, कारण होइन। त्यस्तै हेत्वाभासको निरूपण तत्त्वनिर्णय र विजयको कारण होइन, प्रयोजक हो। हेत्वाभासज्ञानबाट हेतुको शुद्ध-प्रयोग हुन्छ र त्यसबाट मात्र तत्त्वनिर्णय र विजय हुन्छ, तर परम्परया हेत्वाभास पनि प्रयोजकचाहिँ हुन्छ। प्रयोजनकता प्रयोजकमा रहने धर्मविशेष हो।

१२. प्रयोज्यता

त्यस्तै प्रयोज्यचाहिँ कार्य हो, तर कारणबाट साक्षात् उत्पन्न हुने अर्थात् जन्य कार्य हुन्छ भने परम्पराजन्यचाहिँ प्रयोज्य हुन्छ। काशीमरण प्रयोजक हो मोक्षको र मोक्ष काशीमरणको प्रयोज्य हो। त्यस्तै तत्त्वनिर्णय र विजय हेत्वाभासज्ञानको प्रयोज्य हो, जन्य वा कार्य होइन। अब प्रयोज्यमा प्रयोज्यता रहन्छ। यो त स्वाभाविक नै हो।

यसरी उदाहरणार्थ मोक्षप्रयोजकता काशीमरणतामा छ भने काशीमरणको प्रयोज्यता मोक्षमा छ।

---

१३. संसर्गता

विशिष्टज्ञानमा वैशिष्ट्य (संसर्ग) प्रतियोगिता र अनुयोगिता जुन संसर्गको हो, त्यसैमा संसर्गता रहन्छ। 'संयोगेन घटवद् भूतलम्', यहाँ घटमा रहने प्रतियोगिता वा प्रकारता र भूतलमा रहने अनुयोगिता संयोगरूप संसर्गको भएकाले संयोगमा संसर्गता रहन्छ। यही वैशिष्ट्य हो। यही कुरा आधार-आधेयभाव भएका ज्ञानमा पनि लागू हुन्छ। 'संयोगेन घटवद् भूतलम', यहाँ घटमा आधेयता र भूतलमा अधिकरणता रहन्छ। संयोगमा संसर्गता।

१४. संसर्गिता

उक्त स्थलमा संसर्गमा संसर्गता छ भने संसर्गिता प्रतियोगी र अनुयोगीमा रहन्छ। 'संयोगेन घटवद् भूतलम्' यस ज्ञानमा संयोगमा घटमा रहेको प्रतियोगिता र भूतलमा रहेको अनुयोगिताको संसर्गता रहन्छ भने घटमा र भूतलमा संसर्गिता रहन्छ। किनभने त्यहाँ संयोगको प्रतियोगी घट र अनुयोगी भूतल हो।

१५. उद्देश्यता

उद्देश्यता विषयताविशेष नै हो। यो अनुमिति र शाब्दबोधमा विशेषतः देखिन्छ। जुन उद्देश्य राखेर विशेष्यको प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसैमा उद्देश्यता रहन्छ। 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्', यहाँ पर्वतलाई उद्देश्य राखेर त्यहीँ वह्निको विधान गरिएकाले पर्वत उद्देश्य हुन्छ र त्यहीँ उद्देश्यता रहने गर्छ। त्यसैगरी 'घटवद् भूतलम्' यहाँ भूतल उद्देश्य भएकाले त्यहाँ उद्देश्यता रहन्छ। यसलाई यसरी पनि परिभाषित गर्न सकिन्छ- इच्छाको विशेष्यता नै उद्देश्यता हो। माथि बताइएका ठाउँहरूमा वह्नि सिद्ध गर्ने इच्छाको विशेष्यता पर्वतमा रहने हुँदा पर्वतमा उद्देश्यता रहन्छ। प्रकृत वस्तुलाई पनि उद्देश्य भनिने हुनाले त्यहाँ पनि उद्देश्यता रहन्छ। प्रकृतानुमितिहेतु- भन्नुपर्ने ठाउँमा शास्त्रकारहरूले प्रकृतको पर्यायका रूपमा उद्देश्यानुमितिहेतु पनि प्रयोग गरेको पाइन्छ। यस कारण प्रकृतमा उद्देश्यता रहन्छ। फेरि 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि ठाउँमा स्वर्गको इच्छा गरेर याग गर्ने विधानमा इच्छाको विषयता (विशेष्यता) स्वर्गमा रहने हुँदा स्वर्ग उद्देश्य भई त्यहाँ उद्देश्यता रहने कुरा स्पष्ट छ।

१६. विधेयता

उद्देश्यमा प्रकार (विशेषण) का रूपमा ज्ञायमान विषयताविशेष नै विधेयता हो। 'पर्वतो वह्निमान्', यहाँ पर्वत(उद्देश्य)मा वह्नि प्रकार हो र त्यहीँ (वह्निमा) प्रकारतारूप विषयता रहन्छ। त्यसैले वह्निमा नै विधयेता रहन्छ। 'स्वर्गकामो यजेत'- यहाँ स्वर्गलाई उद्देश्य राखेर विधान गर्ने याग विधेय हुन्छ र विधेयता यागमा रहन्छ।

१७. प्रतिबन्धकता (विरोधिता)

कारणीभूत अथवा प्रयोजकीभूत अभावको प्रतियोगी प्रतिबन्धक हुन्छ, किनभने कार्य उत्पन्न गराउने कारणहरूमध्ये एउटा प्रतिबन्धक (कार्य हुन नदिने, कार्यको विरोधी) को अभाव पनि हो र त्यसको अभाव प्रतिबन्धकाभावाभाव-प्रतिबन्धक हुन्छ। एउटा सिद्धान्त छ- तद्वत्ताबुद्धि (ज्ञान) लाई तदभाववत्तानिश्चयले रोक्तछ। अर्थात् कुनै एउटा वस्तु कहीँ छैन वा होइन भन्ने निश्चय छ र छैन वा होइन भन्ने निश्चयको व्याप्यवत्तानिश्चय (छैन वा होइन भन्ने ज्ञान पैदा गर्ने परामर्श) छ भने त्यहाँ त्यो वस्तु छ वा हो भन्ने ज्ञान हुन सक्तैन। उदाहरणार्थ- 'ह्रदो वह्न्यभाववान्' (पानीमा आगो छैन) भन्ने निश्चय छ र 'ह्रदो वह्न्यभावव्याप्यवान् (पानीमा आगो छैन भन्ने निश्चयलाई जन्म दिने व्याप्यवत्तानिश्चय परामर्श) छ भने त्यहाँ 'ह्रदो वह्निमान् (पानीमा आगो छ) भन्ने ज्ञान हुन सक्तैन, त्यसकारण- 'ह्रदो वह्निमान्' ज्ञानको विरोधी - प्रतिबन्धक 'ह्रदो वह्निमान्' र 'ह्रदो वह्न्यभाववान्' भन्ने निश्चय हुन्छ। अथवा यसरी भनौं 'ह्रदो वह्निमान्' भन्ने ज्ञान हुनलाई 'ह्रदो वह्न्यभाववान्' र 'ह्रदो वह्न्यभावव्याप्यवान्' भन्ने निश्चयको अभाव आवश्यक हुन्छ किनभने प्रतिबन्धकको अभाव कारण हुन्छ, त्यसको प्रतियोगी प्रतिबन्धकका अभावको अभाव प्रतिबन्धक हुन्छ। अब प्रतिबन्धकमा प्रतिबन्धकता रहनु स्पष्ट नै छ। त्यस्तै चन्द्रकान्तमणि दाहको प्रतिबन्धक हुन्छ, किनभने चन्द्रकान्तमणि भएका वेलामा दाह हुँदैन (पोल्दैन)। दाहका प्रति चन्द्रकान्तमणिको अभाव कारण हुन्छ, तर सूर्यकान्तमणि (उत्तेजक) भएको वेला छ भने त चन्द्रकान्तमणिले पनि दाहलाई रोक्न सक्तैन, त्यसैले उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि दाहको प्रतिबन्धक हुन्छ। त्यसैले,

१) उत्तेजक छ। + मणि पनि छ। = दाह हुन्छ।- विशेषणाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव।

२) उत्तेजक छैन। + मणि पनि छैन। = दाह हुन्छ।-विशेष्याभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव।

३) उत्तेजक छ। + मणि छैन = दाह हुन्छ।- उभयाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव।

कहींकहीं कुनै वस्तु स्वतन्त्र रूपले कसैको प्रतिबन्धक पनि हुन सक्तछ। कार्यमात्रमा कामिनीजिज्ञासा र मन्त्रप्रयोग आदि प्रतिबन्धक हुन सक्तछन्। फेरि समानविषयक शाब्दबोधमा प्रत्यक्षसामग्री प्रतिबन्धक हुन्छ-

क) एउटै घटविषयक प्रत्यक्षसामग्री र घटविषयक नै शाब्दसामग्री विद्यमान छ भने त्यहाँ प्रत्यक्षसामग्रीले शाब्दसामग्रीलाई प्रतिबन्ध गर्दछ (रोक्तछ) र प्रत्यक्ष नै हुन्छ।

ख) भिन्नविषयक प्रत्यक्षमा शब्दसामग्री प्रतिबन्धक हुन्छ। घटप्रत्यक्ष सामग्री छ र पटविषयक शाब्दसामग्री पनि छ भने त्यहाँ शाब्दसामग्रीले प्रत्यक्ष हुन दिंदैन, प्रतिबन्ध गर्दछ र शाब्दबोध हुन्छ।

ग) समानविषयक प्रत्यक्षसामग्री अनुमितिको प्रतिवन्धक र भिन्नविषयक अनुमितिसामग्री प्रत्यक्षको प्रतिबन्धक हुन्छ ।

- घटविषयक प्रत्यक्षको सामग्री चक्षुरिन्द्रियघटसंयोग छ र घटविषयक नै अनुमितिको व्याप्तिज्ञान र परामर्श छ भने घटविषयक अनुमिति होइन, प्रत्यक्ष हुन्छ, अनुमिति रोकिन्छ ।
- तर घटविषयक इन्द्रियसन्निकर्ष छ र वह्निविषयक अनुमितिसामग्री व्याप्तिज्ञान र परामर्श छ भने वह्निविषयक अनुमिति हुन्छ, घटविषयक प्रत्यक्ष हुँदैन - रोकिन्छ ।

प्रतिबन्धकले सोझै कार्यलाई वा कार्य उत्पन्न गर्ने कारणलाई रोक्ने काम गर्दछ ।

क) वह्न्यभाववत्तानिश्चय- 'ह्रदो वह्न्यभाववान्'ले 'ह्रदो वह्निमान्'लाई सोझै प्रतिवन्ध गर्दछ ।

ख) वह्न्यभाववत्तानिश्चय- 'ह्रदो वह्न्यभाववान्'ले 'ह्रदो वह्निमान्' अनुमितिको कारण 'ह्रदो वह्निव्याप्यवान्'लाई प्रतिवन्ध गरेर 'ह्रदो वह्निमान्' अनुमिति हुन नदिई प्रतिवन्ध गर्दछ ।

१८. प्रतिबध्यता (विरोध्यता)

प्रतिवन्धकता रोक्ने- विरोधीमा रहने धर्म हो भने प्रतिबध्यता रोकिने विरोध्यमा रहने धर्म हो ।

(१) तद्वत्ताज्ञानको प्रतिबन्धक तदभाववत्ता र तदभावव्याप्यवत्ता-निश्चय हो भने तद्वत्ताज्ञान प्रतिबध्य हो । 'ह्रदो वह्निमान्' ज्ञानको प्रतिबन्धक 'ह्रदो वह्न्यभाववान्' र 'ह्रदो वह्न्यभावव्याप्यवान्' भन्ने निश्चय हो भने 'ह्रदो वह्निमान्' ज्ञान प्रतिबध्य हो ।

(२) कामिनीजिज्ञासा कार्यमात्रको प्रतिबन्धक हो भने कार्यमात्र प्रतिबध्य हुन्छ ।

(३) उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि दाहको प्रतिबन्धक हुन्छ भने दाह प्रतिबध्य हुन्छ ।

(४) समानविषयक प्रत्यक्षसामग्री अनुमिति र शाब्दबोधको प्रतिबन्धक हुन्छ भने त्यस्तो प्रत्यक्षसामग्रीको प्रतिबध्य अनुमिति र शाब्दबोध हुन्छ ।

(५) भिन्नविषयक अनुमितिसामग्री प्रत्यक्षको प्रतिबन्धक हुन्छ भने प्रत्यक्ष प्रतिबध्य हुन्छ ।

१९) व्यापकता

जेको व्यापकता खोज्नु छ, त्यसका आश्रयमा रहने अभावको अप्रतियोगी वस्तुमा रहन्छ । यही व्यापकताको छोटो र सरल परिभाषा हो । 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' यहाँ धूमको आश्रय पर्वतमा वह्न्यभाव छैन, घटाभाव आदि रहन्छ । त्यसको अप्रतियोगी वह्नि हुने हुँदा धूमको व्यापक वह्नि हुन्छ र व्यापकता वह्निमा रहन्छ ।

यसको परिष्कार धेरै नै छ तापनि अनुमितिमा सोझै हेर्दा हेतुको व्यापक साध्य हुन्छ। साध्य हेतु रहने सबै ठाउँमा रहन्छ र अझ बढी ठाउँमा पनि रहन्छ। धूम (हेतु) रहने पर्वत आदि सबै ठाउँमा र हेतु (धूम) रहने बढी ठाउँ अयोगोलकमा पनि रहन्छ, त्यसैले धूमको व्यापक वह्नि हुन्छ। द्रव्यत्व पृथिवीत्वको व्यापक हुन्छ, किनभने पृथिवीत्व रहने सबै पृथिवीमा रहेर पनि यो नरहने जलादिमा पनि द्रव्यत्व रहन्छ।

२०. व्याप्यता

व्याप्तिको आश्रयता नै व्याप्यता हो। व्याप्ति जहाँ रहन्छ, त्यो व्याप्य हो र व्याप्यमा व्याप्यता रहन्छ।

- 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' - यहाँ साध्याभाववद् - अवृत्तित्वरूप व्याप्ति धूममा रहन्छ, साध्य - वह्नि, साध्याभाव - वह्न्यभाव, साध्याभाववान् - ह्रद, त्यसमा नरहने धूम (हेतु)। त्यसैले वह्निको व्याप्ति धूममा रहने हुँदा धूम व्याप्य हो र त्यसमा व्याप्यता रहन्छ। अनुमितिमा साध्यको व्याप्ति हेतुमा नै रहन्छ र हेतु व्याप्य हुन्छ।
- व्यापकभन्दा व्याप्य थोरै ठाउँमा रहन्छ। द्रव्यत्व रहने ठाउँभन्दा कम ठाउँमा पृथिवीत्व रहन्छ, त्यसैले द्रव्यत्वको अपेक्षा पृथिवीत्व व्याप्य हुन्छ। (व्याप्तिको ठूलो परिष्कार छ, तापनि उपर्युक्त परिभाषा छोटो र सरल मात्र प्रस्तुत भएको हो)।
- त्यसैले भनिन्छ- 'अन्वये साधनं व्याप्यं साध्यं व्यापकमिष्यते।' तर त्यसको अभाव साधना गर्दा त्यसको उल्टो हुन्छ- अन्वयमा वह्नि व्यापक र धूम व्याप्य हुन्छ। व्यतिरेकमा धूमाभाव व्यापक र वह्न्यभाव व्याप्य हुन्छ।
- त्यसैले भनिन्छ- 'साध्याभावोऽन्यथा व्याप्यो व्यापकः साधनात्ययः।'

२१. अवच्छदेकता

अवच्छेदकता नव्यन्यायका विचारप्रक्रियामा प्रयुक्त हुने सबभन्दा गम्भीर र विशिष्ट एक व्यापक अर्थ बोक्ने भूरिभूरि उपयोग गरिने शब्द हो। अवच्छेदकता विषयताविशेष नै हो यसका धेरै अर्थ वा स्वरूप छन् :-

प्रतियोगीमा प्रकार पर्ने प्रकारतास्वरूप हुन्छ। 'घटाभाववद् भूतलम्' यहाँ घटाभावको प्रतियोगी घट हुन्छ र त्यसमा प्रकार घटत्वजाति पर्दछ, त्यही प्रतियोगीको अवच्छेदक हो। घटत्वमा रहने प्रकारतास्वरूप नै प्रतियोगितावच्छदेकता हो। यसले प्रतियोगितालाई नियमित गर्दछ। आफू जहाँ रह्यो, त्यहीं-त्यहीं प्रतियोगिता पनि रहन्छ। घटाभावको प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व सकल घटमा रहन्छ भने त्यसै गरी घटाभावीय प्रतियोगिता पनि सकल घटमा

रहन्छ। घटदेखि अतिरिक्त पट आदिमा घटत्व नरहने हुँदा उक्त प्रतियोगिता हुँदैन। अवच्छेदक दुई प्रकारको हुन्छ- धर्मस्वरूप र सम्वन्धस्वरूप।

माथि बताइएको उदाहरण धर्मस्वरूप हो। घटाभावीय प्रतियोगिताको अवच्छेदक घटत्व- घटमात्रमा (सकल घटमा) रहने धर्म हो।

- यो अन्यूनानतिरिक्तवृत्तिधर्म मानिन्छ। अर्थात् आफू जसको अवच्छेदक हो, त्यो रहने सबै ठाउँमा रहन्छ र त्यो नरहने ठाउँमा रहँदैन।
- एउटा फरक छ यहाँ - घटाभावीय प्रतियोगिताको आश्रय भन्दा - कुनै एउटामात्र घटलाई पनि लिन सकिन्छ तर घटाभावीय प्रतियोगिताका अवच्छेदक घटत्वको आश्रय भन्दा सम्पूर्ण घट नै आउँछ (लिनुपर्छ), कुनै एउटा, दुईओटा मात्र होइन। 'सम्भवति लघौ धर्मे गुरौ तदभावः, अवच्छेदकाभावः' भन्ने मतानुसार गुरु धर्म (ठूलो वा भारी धर्म) अवच्छेदक हुँदैन। नीलधूमाभावको प्रतियोगिताको अवच्छेदक धर्म नीलधूमत्व हुँदैन, यो गुरुधर्म हो, तर धूमत्वमात्र हुन्छ। त्यसै गरी प्रमेयघटाभावको प्रतियोगिताको अवच्छेदक धर्म गुरुधर्म भएकाले प्रमेय धूमत्व हुँदैन, धूमत्वमात्र हुन्छ, तर कोही दार्शनिकहरू गुरुधर्मलाई पनि अवच्छेदक धर्म स्वीकार गर्दछन्।
- कहीं घट रहेको, पट नरहेको भूतलमा 'एकसत्त्वेऽपि द्वयं नास्ति' (एउटा भए पनि दुईओटै छैन) भन्ने प्रतीति हुने हुनाले 'घटवति अपि भूतले घटपटोभयं नास्ति' घट भएका स्थानमा (भूतलम्) घट र पट दुवै छैनन् भन्दा त्यहाँ त्यस्ता अभावको प्रतियोगिताको अवच्छेदक घटत्व, पटत्व र उभयत्व तीनैओटा हुन सक्छन् र प्रतियोगिता पनि त्यहाँ घट, पट उभयमा रहने हुन्छ।
- प्रतियोगिताको अवच्छेदक धर्म जस्तै - अनुयोगिता, प्रकारता (विशेषणता), विशेष्यता (धर्मिता, आधेयता (वृत्तिता), अधिकरणता (आश्रयता, आधारता), विषयता, विषयिता, संसर्गता, संसर्गिता, कारणता (जनकता), कार्यता (जन्यता), प्रयोजकता, प्रयोज्यता, उद्देश्यता, विधेयता, प्रतिबन्धकता, प्रतिबध्यता, व्यापकता, व्याप्यता सबैका अवच्छेदक धर्म हुन्छन्। ती सबै प्रकारमा रहने प्रकारतावच्छेदक धर्मजस्तै हुन्छन्।

उदाहरणार्थ-

(क) प्रतियोगितावच्छेदक- घटाभाववद् भूतलम्। यहाँ घटाभावीय प्रतियोगितावच्छेदक धर्म घटत्व हो।

(ख) प्रकारतावच्छेदक- घटवद् भूतलम्। यहाँ घट प्रकार परेकाले प्रकारता घटमा छ र प्रकारतावच्छदेक धर्म घटत्व हो।

(ग) विशेष्यतावच्छेदक- घटवद् भूतलम्। यहाँ भूतल विशेष्य भएकाले विशेष्यता भूतलमा छ र विशेष्यतावच्छेदक धर्म भूतलत्व हो।

(घ) आधेयतावच्छेदक- वह्निमान् पर्वतः। यहाँ आधेय वह्नि हो, आधेयता वह्निमा छ र आधेयताऽवच्छेदक वह्नित्व हो।

(ङ) अधिकरणताऽवच्छेदक- वह्निमान् पर्वतः। यहाँ अधिकरण पर्वत हो, अधिकरणता पर्वतमा छ र अधिकरणताऽवच्छेदक पर्वतत्व हो।

(च) विषयताऽवच्छेदक - 'घटः'। यस ज्ञानमा विषय घट हो, विषयता घटमा छ र विषयताऽवच्छेदक घटत्व हो।

(छ) विषयिताऽवच्छेदक - संयोगेन घटवद् भूतलम्। यहाँ संयोग संसर्ग हो, संसर्गता संयोगमा छ र संयोगत्व संसर्गताऽवच्छेदक हो, तर कसैले संसर्गताऽवच्छेदक मान्नुपर्ने आवश्यकता छैन भन्छन्।

(ज) संसर्गिताऽवच्छेदक- 'संयोगेन घटवद् भूतलम्। यहाँ संयोग संसर्ग हो, संसर्गता संयोगमा छ र संयोगत्व संसर्गताऽवच्छेदक हो। तर कसैले संसर्गताऽवच्छेदक मान्नुपर्ने आवश्यकता छैन भन्छन्।

(झ) संसर्गितावच्छेदक- संयोगेन घटवद् भूतलम्। यहाँ संसर्ग संयोग घट र भूतलम् रहने हुनाले संसर्गी घट र भूतल दुवै हुन्छन् र संसर्गिताऽवच्छेदक घटत्व र भूतलत्व हुन्छन्।

(ञ) कारणताऽवच्छेदक- घटको समवायिकारणताऽवच्छेदक कपालत्व, असमवायिकारणताऽवच्छेदक कपालद्वयसंयोगत्व र निमित्तकारणताऽवच्छेदक दण्डत्व हुन्छन्।

(ट) कार्यताऽवच्छेदक- कपालको कार्यताऽवच्छेदक घटत्व हुन्छ, किनभने कार्य घट हो र कार्यता घटमा रहन्छ।

(ठ) उद्देश्यताऽवच्छेदक- 'पर्वतो वह्निमान्'। यहाँ उद्देश्य पर्वत हो, उद्देश्यता पर्वतमा रहन्छ र उद्देश्यताऽवच्छेदक पर्वतत्व हो।

(ड) विधेयताऽवच्छेदक- पर्वतो वह्निमान् धूमात्, यहाँ वह्नि विधेय हो, विधेयता वह्निमा रहन्छ र विधेयताऽवच्छेदक वह्नित्व हो।

(ढ) प्रतिबन्धकताऽवच्छेदक- घटवत्ताबुद्धिको प्रतिबन्धक घटाभाववत्तानिश्चय र घटाभावव्याप्यवत्ता निश्चय हुन्। प्रतिबन्धकता तिनैमा रहन्छ र प्रतिबन्धकताऽवच्छेदक ती दुवै प्रकारका निश्चयत्व हुन्।

(ण) प्रतिबध्यताऽवच्छेदक- घटाभाववत्तानिश्चय र घटाभावव्याप्यवत्तानिश्चयको प्रतिबध्य घटवत्ताज्ञान हो। प्रतिबध्यता घटवत्ताज्ञानमा रहन्छ र प्रतिबध्यताऽवच्छेदक त्यस्तो ज्ञानत्व हो।

(त) व्यापकताऽवच्छेदक- वह्निमान् धूमात्। यहाँ धूमको व्यापक वह्नि हो। व्यापकता वह्निमा छ र व्यापकताऽवच्छेदक वह्नित्व हो।

(थ) व्याप्यताऽवच्छेदक- वह्निमान् धूमात्। यहाँ वह्निको व्याप्य धूम हो, व्याप्यता धूममा छ र व्याप्यताऽवच्छेदक धूमत्व हो।

यसैगरी साध्यताऽवच्छेदक धर्म साध्यता साध्यमा रहन्छ, हेतुताऽवच्छेदक धर्म हेतुता हेतुमा रहन्छ र पक्षताऽवच्छेदक धर्म पक्षता पक्षमा रहन्छ। 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' यहाँ पर्वतत्त्व पक्षताऽवच्छेदक, वह्नित्व साध्यतावच्छेदक र धूमत्व हेतुताऽवच्छेदकता आदि अवच्छेदकताहरू विविध हुन्छन्। यी सवै प्रतियोगिताऽवच्छेदकता आदि स्वरूपविषयता नै हुन्। यस्तै प्रकारताऽवच्छेदकता जस्तै प्रकारताऽवच्छेदकताको अवच्छेदकता र त्यसको अवच्छेदकता पनि हुन सक्तछ।

'दण्डिमद् भूतलम्' यहाँ भूतलविशेष्यमा दण्डि प्रकार पर्छ, दण्डिमा दण्ड प्रकार पर्छ र त्यसमा पनि दण्डत्व प्रकार पर्दछ। यहाँ दण्ड प्रकारताऽवच्छेदक र दण्डत्व प्रकारताऽवच्छेदकताऽवच्छेदक भयो। 'नीलदण्डवद्दण्डिमद् भूतलम्' यहाँ प्रकारताऽवच्छेदक नीलत्व हुन्छ। त्यस्तै अन्यत्र पनि अवच्छेदक कल्पना गर्न सकिन्छ। तर 'जात्यखण्डोपाध्यतिरिक्तपदार्थस्य किञ्चिद्धर्मप्रकारकत्वम्' (जाति र अखण्डोपाधिबाहेक अरू पदार्थमा मात्र कुनै न कुनै धर्म प्रकार पर्दछन्) भन्ने नियमानुसार 'घटवद् भूतलम्' यहाँ घटमा घटत्व प्रकार पर्ने हुनाले त्यसमा रहने धर्म घटत्व प्रकारताऽवच्छेदक मानिरहनु पर्दैन। त्यसै गरी प्रतियोगितात्व आदि धर्म अवच्छेदक मानिरहुन पर्दैन।

यी त अवच्छेदक धर्मका उदाहरणहरू भए तर अवच्छेदकको एउटा अर्को पनि किसिम छ, त्यो हो सम्वन्ध। भावीय प्रतियोगिता भासित हुने स्थलमा जुन सम्बन्धले प्रतियोगी आफ्नो आश्रयमा छैन भन्ने अभाव भासित हुन्छ, त्यो सम्बन्ध प्रतियोगिताऽवच्छेदक हुन्छ। 'घटाभाववद् भूतलम्' यहाँ भूतलमा घटाभावको प्रतियोगी घट संयोग सम्वन्धले छैन भन्ने अभाव भासित हुने हुनाले त्यहाँ घटाभावीय प्रतियोगिताको अवच्छेदक सम्बन्ध संयोग हुन्छ। त्यसै गरी प्रकारविशेष्यभाव भासित हुने विशिष्टबुद्धिमा प्रकारीभूत वस्तु जुन सम्बन्धले विशेष्यमा भासित हुन्छ, त्यो प्रकारताको अवच्छेदक सम्बन्ध हुन्छ। 'घटवद् भूतलम्' यहाँ प्रकारीभूत घट संयोग सम्वन्धले भूतलमा भासित हुने हुनाले संयोग प्रकारताऽवच्छेदक सम्वन्ध हुन्छ। त्यस्तै आधेयताऽवच्छेदक, विधेयताऽवच्छेदक सम्बन्ध पनि हुन्छन् तर अनुयोगिताऽवच्छेदक, विशेष्यताऽवच्छेदक, उद्देश्यताऽवच्छेदक आदि सम्बन्धचाहिँ अवच्छेदक भएर भासित नहुने हुनाले त्यस्ता सम्बन्ध मानिरहनु पर्दैन। तर, 'पर्वतो (संयोगेन) वह्निमान् (संयोगेन) धूमात्' यहाँ भने वह्नि (साध्य) पर्वतमा संयोगले रहेको हुनाले साध्यताऽवच्छेदक सम्वन्ध संयोग हुन्छ। त्यसै गरी त्यहीँ धूम (हेतु) संयोग सम्वन्धले पर्वतमा रहेको हुनाले त्यहाँ हेतुताऽवच्छेदक संयोग नै हुन्छ। अवच्छेदक अर्को किसिमको पनि हुन्छ, देशमा काल र कालमा देश पनि अवच्छेदक हुने गर्छ।

(क) एउटै अधिकरणमा कुनै कालमा घट रहने कुनै कालमा नरहने हुनाले काल पनि अवच्छेदक हुने गर्दछ। 'एतत्कालावच्छेदेन

घटवति अपि भूतले अपरकालावच्छेदेन तदभावो तिष्ठत्येवेति तत्र तत्र कालोऽवच्छेदकत्वेन स्वीक्रियते ।'

(ख) त्यसै गरी एकै समयमा कुनै देश (स्थान) मा घट रहने र कुनै देश (स्थान) मा घटको अभाव रहने हुँदा कालमा देश पनि अवच्छेदक हुन्छ । 'अस्मिन् काले अत्र घटः तत्र तु तदभाव इति प्रतीतिः ।'

(ग) अव्याप्यवृत्ति वस्तु संयोग आदि त एउटा अधिकरणमा पनि कुनै स्थानमा रहने कुनै स्थानमा नरहने हुँदा त्यहाँ पनि देश अवच्छेदक हुन्छ । 'इह पर्वते नितम्बे हुताशनो न तु शिखरे ।' यहाँ पर्वतमै फेदीमा वह्नि रहने र शिखरमा नरहने हुनाले नितम्ब र शिखर पनि अवच्छेदक हुन्छन् ।

२२. अवच्छेद्यता (अविच्छिन्नता)

जुन जेको अवच्छेदक हुन्छ, त्यही त्यसले अवच्छिन्न हुन्छ ।

प्रतियोगिताको अवच्छेदकले प्रतियोगिता अवच्छिन्न हुन्छ । त्यसै गरी प्रकारताको अवच्छेदकले प्रकारता अवच्छिन्न हुन्छ इत्यादि । अवच्छिन्नलाई अवच्छेद्य भनिन्छ र त्यसैमा अवच्छेद्यता रहन्छ । यो अरू धर्म र सम्बन्ध दुवैमा समान रूपले चल्दछ ।

साध्यता साध्यताको अवच्छेदक धर्म र सम्बन्धले अवच्छिन्न हुन्छ । 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' यहाँ वह्निमा रहने साध्यता आफ्नै अवच्छेदक धर्म वह्नित्वले र आफ्नो अवच्छेदक सम्बन्ध संयोगले अवच्छिन्न हुन्छ । त्यस्तै धूममा रहने हेतुता आफ्नै अवच्छेदक धर्म धूमत्व र आफ्नै अवच्छेदक सम्बन्ध संयोगले अवच्छिन्न हुन्छ । त्यसैले उक्त अनुमितिलाई संयोगसम्बन्धावच्छिन्न वह्नित्वावच्छिन्न वह्निनिष्ठसाध्यताक (विधेयताक) र संयोगसम्बन्धावच्छिन्न धूमत्वावच्छिन्न धूमनिष्ठहेतुताक (साधनताक) (लिङ्गक) अनुमिति भनिन्छ । 'घटवद् भूतलम्' यस ज्ञानलाई संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटत्वावच्छिन्न घटनिष्ठप्रकारताक भूतलत्वावच्छिन्न (विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्न नहुने हुनाले सम्बन्धावच्छिन्न भन्नु पर्दैन, भूतलनिष्ठविशेष्यताक ज्ञान भनिन्छ ।) 'घटाभाववद् भूतलम्' यस ज्ञानलाई संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटत्वावच्छिन्न घटनिष्ठप्रतियोगिताकाभाववद् भूतलम्' भन्ने ज्ञान भन्दछन् । यस्तै सर्वत्र कल्पना गर्नुपर्दछ ।

२३. निरूपकता र २४. निरुपितता (निरूप्यता)

निरूपकता ज्ञापकता हो र निरुपितता ज्ञाप्यता हो । यही निरूप्यता वा ज्ञाप्यता हो । जो जेको निरूपक हुन्छ, त्यो त्यसको निरूपित हुन्छ । यो नियम हो । यो उदाहरणबाट स्पष्ट हुन सक्छ -

- 'घटाभाववद् भूतलम्' । यहाँ घटनिष्ठप्रतियोगिताको निरूपक अभाव स्वयम् वा अभावनिष्ठ अनुयोगिता हुन्छ किनभने घटमा रहेको

प्रतियोगिता नै अभावको ज्ञापक हुन्छ। त्यहाँ घटनिष्ठप्रतियोगितानिरूपक 'अभाववद् भूतलम्' भन्ने बोध हुन्छ।

- 'घटवद् भूतलम्' यहाँ घटनिष्ठप्रकारतानिरूपित भूतलनिष्ठविशेष्यता स्वयम् भूतल हुन्छ र त्यहाँ घटनिष्ठप्रकारतानिरूपितविशेष्यताश्रयो भूतलम् अथवा घटनिष्ठप्रकारतानिरूपकं भूतलम् भन्ने बोध हुन्छ।
- 'घटस्य ज्ञानम् ।' यहाँ घटनिष्ठ विषयताको निरूपक ज्ञाननिष्ठविषयिता अथवा स्वयम् ज्ञान हुन्छ र त्यस वाक्यबाट घटनिष्ठविषतानिरूपकं ज्ञानम् अथवा घटनिष्ठविषयता-निरूपितविषयिताश्रयो ज्ञानम् भन्ने बोध हुन्छ।
- 'दण्डो घटस्य कारणम् ।' यहाँ घटनिष्ठकार्यतानिरूपक दण्डनिष्ठकारणता स्वयम् दण्ड हुन्छ र त्यस वाक्यबाट घटनिष्ठकार्यतानिरूपको दण्डः अथवा घटनिष्ठ-कार्यतानिरुपितकारणतश्रयो दण्डः भन्ने बोध हुन्छ।
- 'पर्वतो वह्निमान् ।' यहाँ वह्निनिष्ठनिधेयतानिरूपितोद्देश्यतावान् पर्वतः भन्ने बोध हुन्छ।
- 'वह्निव्याप्यो धूमः' यस वाक्यबाट वह्निनिष्ठव्यापकता-निरूपितव्याप्यता(व्याप्ति)मान् धूमः भन्ने बोध हुन्छ।
- यही प्रक्रिया सामान्यतया सर्वत्र लागू हुन्छ।

पारिभाषिक शब्दहरूको सम्बन्धरूपता

उपर्युक्त प्रतियोगिता, प्रकारता, विशेष्यता, विषयता, आधेयता, अधिकरणता आदि शब्दहरू स्वरूपसम्वन्ध विशेष पनि हुन सक्तछन्, तर न्यायका दृष्टिमा सम्वन्ध प्रायः द्विष्ठ नभइकन अनुयोगिनिष्ठ हुन्छ। न्यायका मतमा प्रथमान्तमुख्यविशेष्यकशाब्दबोध हुने हुनाले अनुयोगी विशेष्य हुन्छ र त्यसमा रहने धर्म सम्वन्ध बन्न जान्छ। 'घटवद् भूलतम्' यहाँ घटविशेष्यता (धर्मिता, अधिकरणता वा आश्रयता) सम्वन्धले भूतलमा रहन्छ भन्ने बोध हुन्छ भने 'भूतले घटः' यस वाक्यबाट प्रथमान्त घट विशेष्य वा अनुयोगी हुने हुनाले त्यसमा भूतलको आधेयता वा वृत्तिता रहने हुँदा त्यहाँ भूतल आधेयता वा वृत्तितासम्बन्धले घटमा रहन्छ भन्ने बोध हुन्छ। त्यसै गरी 'घटस्य ज्ञानम्' भन्ने वाक्यबाट घट विषयितासम्बन्धले ज्ञानमा रहन्छ भन्ने बोध हुन्छ भने 'ज्ञातो घटः' वाक्यबाट ज्ञान विषयता सम्बन्धले घटमा रहन्छ भन्ने बोध हुन्छ। यस्तै अन्यत्र पनि कल्पना गर्नुपर्दछ।

यसरी नव्यन्यायका विचारप्रक्रियामा उपर्युक्त पारिभाषिक शब्दहरूको बारम्बार चामत्कारिक ढङ्गबाट प्रयोग हुने गर्दछ। यसका दुईओटा प्रयोजन छन्-

(१) यी शब्दहरूका प्रयोगले गर्दा विवक्षित अर्थको ठीक-ठीक स्वरूप, 'सतश्च सद्भाव:', 'असतश्च असद्भाव:' को सिद्धि हुन्छ। शास्त्रको उद्देश्य, लक्षण र परीक्षा ठीक-ठीक ढङ्गबाट हुन सक्तछ।

(२) आफूले लगाएको खेतबालीको रक्षा गर्न काँडाको बार लगाउनुपर्दछ भनेझैँ यी दुरूह शब्दहरूको प्रयोगले आफ्नो मूल सिद्धान्त (विशेषत: ईश्वर, मोक्ष, प्रमाण, प्रमेयसम्बन्धी) हरूको मर्ममाथि विपक्षीहरूको प्रहार कम हुन सक्तछ (तर यो गौण प्रयोजन हो, मुख्य प्रयोजन पहिलो नै हो)। यिनै नयाँ पारिभाषिक शब्दहरूको भूरि प्रयोगबाट गरिने विचार वा परीक्षा नै नव्यन्यायको मूल प्रयोजन हो।

प्रस्तुत कार्यपत्रको उद्देश्य नव्यन्यायका पारिभाषिक शब्दहरूको सामान्य परिचय दिनु हो; परिष्कृत पदार्थको निष्कर्ष निकाल्नु र विद्वत्ता प्रदर्शन गर्नु कदापि होइन। यसलाई यसै रूपबाट हेरिनु उपयुक्त हुनेछ। यसबाट नव्यन्यायको विचारप्रक्रियालाई बुझ्न चाहने (सामान्य रूपबाट न्यायमा प्रयुक्त वाक्यहरूको प्रयोग गर्ने प्रक्रिया जान्न चाहने) सबैलाई केही न केही लाभै होला भन्ने मेरो आफ्नो विचार छ। अस्तु।

***

सम्यग्दर्शनसम्पन्नः कर्मभिर्न निवध्यते । दर्शनेन विहीनस्तु संसारं प्रतिपद्यते ॥

न्याय-शिक्षणपद्धतिको दिग्दर्शन

प्रा. शिवहरि मरहट्टा

प्रस्तावना

संसारमा पूर्वका भनेर चिनिने विभिन्न प्रकारका दर्शनहरू छन् । विशेष किसिमले हेर्नु अर्थमा रहेको दृश्[1] धातुबाट बनेको दर्शन शब्दले विशेष अर्थलाई, विशिष्ट दृष्टिलाई सङ्केत गर्दछ । दृष्टिभेद नै दर्शनको भिन्नतामा वीज वा निमित्त मानिन्छ । प्राच्यदर्शन-समुदायमध्ये अनुभववादी न्यायदर्शन एउटा विशिष्ट दर्शन हो भन्ने मान्यता छ । गौतमले प्रमाण आदि षोडश पदार्थको वर्णन र प्रतिपादन गर्दै पाँच अध्याय र ५२८ सूत्रहरूमा विभक्त गरेको सूत्रावली र यही धारामा वात्स्यायनभाष्य, वृत्ति, वार्तिक, टीका, उपटीका, परिशुद्धि आदि हुँदै झाङ्गिएको कृतिकुञ्जलाई न्याय भनेर व्यवहार गरिन्छ । यहाँनिर स्मरणीय के छ भने शीर्षकमा निहित न्याय शब्दले परमाणुवादी कणादमुनिनिर्मित द्रव्य आदि सात पदार्थको प्रतिपादक, दश अध्याय २० आह्निकमा विभक्त वैशेषिक सूत्र र यसका धारामा लेखिएका प्रशस्तपादभाष्य, वृत्ति, उपस्कार, व्योमवती, कन्दली, किरणावली, न्यायलीलावती आदि ग्रन्थावलीलाई पनि समेटेको छ । किनभने न्याय र वैशेषिक दर्शनका बीच केही भिन्नता हुँदाहुँदै पनि धेरै विषयमा रहेको समताका कारण यी दुई दर्शन समानतन्त्र मानिन्छन् । साथै बाह्रौं शताब्दीका गङ्गेशोपाध्यायले 'तत्त्वचिन्तामणि'को रचना गरेपछि यसअन्तर्गत दीधिति, जागदीशी, गादाधरी आदि अनेकौं व्याख्या र टीका-उपटीकाका साथ पल्लवित, पुष्पित र विकसित प्रमाणप्रधान ग्रन्थधारालाई नव्यन्याय भनेर चिन्ने गरिन्छ। शीर्षकप्रविष्ट न्याय शब्दले नव्यन्यायको ग्रन्थराशिलाई पनि बिर्सन खोजेको छैन ।

नियमसङ्गत र विवेकसम्मत ढङ्गले काम वा निर्णय नभएमा न्याय नभएको वा अन्याय गरेको भन्ने लोकव्यवहार छ। काकतालीय न्याय, स्थालीपुलाक-न्यायजस्ता प्रतीतिहरूमा न्याय शब्दको प्रयोग किंवदन्तीका रूपमा भएको देखिन्छ। तर पनि जसबाट कुनै वस्तु वा प्रतिपाद्य विषयको सिद्धि वा ज्ञान गर्न सकिन्छ, त्यो न्याय हो । विवक्षित अर्थको ज्ञान प्रतिज्ञादि पञ्चावयव वाक्यप्रयोगद्वारा हुने हुनाले पञ्चावयवयुक्त वाक्यसमूहलाई भाष्यकार वात्स्यायनले परम न्याय भनेका छन् । सङ्कर र व्यवस्थाका आधारमा एक वा अनेक प्रमाण[2]द्वारा कुनै वस्तुको परीक्षा

१. दृशिर् प्रेक्षणे, करण अर्थमा ल्युट् (अन) प्रत्यय ।
२. प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः । वात्स्यायनभाष्य, १।१।१

(छानबिन) र यथार्थज्ञान गर्नु न्याय हो भनी भाष्यकारले गरेको व्यापक अर्थकै कारण विभिन्न प्रमाण मान्ने हाम्रा ग्रन्थ पनि न्याय नै हुन् भनी मीमांसकहरूले मीमांसान्यायप्रकाश, न्यायरत्नमाला, न्यायमालाविस्तारजस्ता नामकरण गरेको देखिन्छ। वात्स्यायनको यही व्यापक अर्थले गर्दा कुनै पनि कचहरी वा व्यवहार निर्णय गर्ने ठाउँ, कार्यालय र निर्णयकर्तालाई क्रमशः न्यायपीठ वा न्यायालय र न्यायाधीश भन्ने व्यवहार छ। किनभने त्यहाँ पनि देखिजान्ने, सुनिजान्ने, सरजमिन, अन्य साक्ष्य र कागजपत्र कुनै न कुनै रूपमा प्रमाणसामग्रीभित्रै पर्दछन्। परिभाषित व्यावहारिक यथार्थ यस्तो हुंदाहुंदै पनि दर्शनावलीमा न्याय भनेर गौतममुनिप्रणीत दर्शनलाई सम्झने गरिन्छ। प्रमाणशास्त्रका रूपमा यस दर्शनको मान्यता रहेको र न्यायदर्शनमा जसरी प्रमाणहरूको व्याख्या विश्लेषण अरू दर्शनमा अप्राप्य रहेको तथ्यलाई दृष्टिगत गरी अन्य सकल शास्त्रहरूको उपकारक र बत्तीले झैं बाटो देखाउने शास्त्रका रूपमा यसको विशेष चर्चा र ख्याति रहेको छ। पहिले-पहिले न्यायविद्यालाई आन्वीक्षिकी भनिन्थ्यो। प्रत्यक्ष र शब्द प्रमाणद्वारा जानिएको विषय वा वस्तु अनुमान प्रमाणद्वारा जान्नु अन्वीक्षा हो र अन्वीक्षामा प्रवृत्त हुने शास्त्र आन्वीक्षिकी[३] हो। यस शास्त्रलाई तर्कविद्या वा तर्कशास्त्र तथा न्यायविस्तर, वादविद्या आदि नामले पनि चिन्ने गरिन्छ। गौतम र अक्षपाद एकै व्यक्ति हुनाले अक्षपाददर्शन पनि भनिन्छ न्यायदर्शनलाई। विद्याग्रहण गर्नु अर्थमा रहेको णिच् प्रत्ययान्त 'शिक्ष्' धातुदेखि करण अर्थमा ल्युट् प्रत्यय गरेर बनेको शिक्षण शब्दले पढ्नु र पढाउनु दुवै अर्थ बुझाउन सक्तछ। गुरु र शिष्यले सम्पादन गर्ने यही शिक्षणलाई कायिक, वाचिक र मानसिक दृष्टिले तीन भागमा बाँड्नु उपयुक्त देखिन्छ। शिष्य[४] पक्षमा जिज्ञासा, मानसिक एकाग्रता, ग्रहण, धारण र पूर्वापरको अनुसन्धान गर्नु आदि मानसिक शिक्षण हुनाले कुनै कृतिको स्वाध्ययन पनि शिक्षणको क्षेत्रभित्र पर्न आउँछ।

शिक्षणपद्धति भनेर शिक्षणको त्यस्तो प्रणाली वा परिपाटी वा सरणिलाई सम्झनुपर्दछ, जसको अवलम्बनबाट छात्रलाई बुझाउन सजिलो होस् र विद्यार्थी पनि प्रतिपादनीय विषयको ज्ञान सरलताका साथ गर्न सकून्। तर न्याय विषय वा शास्त्र यसरी नै पढाउनुपर्छ भनेर न त कतै कुनै पद्धतिको निर्देश गरेको पाइन्छ, न वा कुनै गुरुमुखबाट 'यस पद्धतिबाट न्याय विषय पढ्नुपर्छ' भन्ने सुनिएको छ। तसर्थ, न्यायवैशेषिक सूत्रकालदेखि मुक्तावली, तर्कसङ्ग्रह निर्माणकालसम्मका विभिन्न समयमा निर्मित ग्रन्थहरूमा प्रतिपादित विषय, निर्देशप्रक्रिया र प्रतिपादनप्रणालीलाई प्रत्यक्ष र प्रच्छन्न पद्धतिका रूपमा ग्रहण गर्दै प्रवचन, प्रयोग, लेखन, शास्त्रार्थ-चर्चाजस्ता परम्परागत साझा शिक्षणप्रणाली र अन्य शिक्षण क्षेत्रमा

---

३. प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा तया प्रवर्तत इति आन्वीक्षिकी न्यायशास्त्रम्। वात्स्यायनभाष्य १।१।१

४. नेपालमा परम्परागत संस्कृत-शिक्षण, नेपाल-जर्मन विद्वद्गोष्ठी, कार्यपत्र (२०३५)।

प्रचलित आधुनिक उपयुक्त पद्धतिलाई पनि यथोचित रूपमा अङ्गीकार गरी गुरुशिष्यको अवस्था, जिज्ञासा र रुचिअनुसार प्रयोग र परिष्कार गर्दै लैजानु उपयुक्त र श्रेयस्कर हुने लाग्दछ। न्यायसूत्र, वैशेषिक सूत्र, भाष्य, वृत्ति, वार्तिक आदि ग्रन्थमा देखा परेका प्रवृत्ति, विषयप्रतिपादनशैली, व्यवहार र साझा परम्पराका आधारमा निम्नानुसार शिक्षण-पद्धतिको वर्गीकरण र चर्चा गर्नु युक्तियुक्त र सान्दर्भिक हुनेछ।

१. पदार्थ-शिक्षणपद्धति

न्यायसूत्रावलीको भाष्य गर्ने क्रममा सूत्रकारका पदार्थप्रतिपादन दृष्टिको चिन्तन-मननका साथ भाष्यकार वात्स्यायनले निर्देश गरेको विधि हो यो। न्यायशास्त्रका तीन किसिमका प्रवृत्ति अर्थात् प्रतिपादन प्रणाली छन्, जसलाई उद्देश्य, लक्षण र परीक्षाका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् भाष्यकारले।[५] प्रमाण, प्रमेय आदि षोडश पदार्थको तत्त्वज्ञानद्वारा परम पुरुषार्थ (आत्मज्ञान) प्राप्त हुन्छ भनी उद्घोष गर्ने पहिलो सूत्र र तत्त्वज्ञानबाट मिथ्याज्ञानको नाश र त्यसपछि निर्दिष्ट क्रमपूर्वक जन्मादिको नाश भई आत्मज्ञान प्राप्त हुन्छ भन्ने दोस्रो सूत्रको भाष्य पनि गरिसकेपछि बल्ल वात्स्यायनले प्रवृत्तिको चर्चा गर्नु उपयुक्त सम्झेको देखिन्छ। पदार्थका नाममात्रको उल्लेख गर्नु उद्देश, उद्दिष्ट वस्तुको स्वरूप चिनाउने धर्म लक्षण, लक्षण गरिएका वस्तुको लक्षणानुसार स्वरूप ठीक छ वा छैन भनेर प्रमाणद्वारा निश्चय गर्नु परीक्षा हो। पहिलो सूत्रमा प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन आदि षोडश पदार्थको नाममात्र सङ्क्षेपमा र यथार्थज्ञानको असाधारण कारण प्रमाण हो भनी लक्षण गर्दै प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्दका भेदले प्रमाण विभाग पनि तेस्रो सूत्रमै गरिएको[६] र लक्षित वस्तुको लक्षणानुसारी स्वरूप भए-नभएको विचार (परीक्षा) दोस्रो अध्यायमा संशयादिक्रमले गरिएको छ। उद्देशपछि लक्षण र विभागमा भने नियमित व्यवस्था देखिँदैन। प्रमाण र प्रमेयको विभाग भएपछि लक्षण गरिएको छ भने छल पदार्थको लक्षणपछि विभाग गरिएको छ। उद्देश, लक्षण, परीक्षाको यो सानो सङ्केतले न्यायसूत्र र उत्तरवर्ती कृतिको अध्ययन-अध्यापन गर्न राम्रो दिशानिर्देश गरेको र यस क्रमलाई पछि-पछिका अन्य शास्त्रकारहरूले पनि यथोचित रूपमा आदरसम्मान गर्दै आएकाले मौलिक विधिकै रूपमा यो सम्मानित भएको देखिन्छ। शास्त्रचिन्तनका क्रममा मात्र होइन, लौकिक व्यवहारमा पनि कुनै वस्तुको किनबेच गर्दा, बाटो हिँड्दा, विकासनिर्माण र घरव्यवहारसम्बन्धी अन्य कामकाज गर्दा समेत यस प्रणालीको उपयोग गर्न सकिने लाग्दछ।

---

५. त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः उद्देशो लक्षणं परीक्षा च, -वात्स्यायनभाष्य १।१।१
६. प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि। न्या.सू. ३।

२. ननु नच-शिक्षणपद्धति

कुनै वस्तु वा पदार्थको प्रतिपादन, विश्लेषणमा पक्ष-विपक्षका मतको सञ्चय र अवान्तर शङ्का-उपशङ्काको प्रतिपादन गरी निष्कर्ष निकाल्न न्यायमा यो 'ननु नच विधि'को व्यापक प्रयोग भएको छ। 'ननु' भनेर उठाइएका शङ्काको समाधान 'इति चेन्न' भनेपछि सुरु गर्ने र 'न च' भनेर गरिएका शङ्काको 'इति वाच्यम्' पछि पञ्चम्यन्त हेतुनिर्देशका साथ उत्तर दिने विधिलाई 'ननु न च पद्धति' भनिएको हो। 'ननु'ले सुरु गरेको पूर्वपक्ष र उत्तरपक्षअन्तर्गत अवान्तर शङ्काका रूपमा अनेक 'न च' को प्रयोग गरेको पनि पाइन्छ। 'ननु' 'न च' भनेर शङ्का गर्ने प्रवृत्ति शास्त्रान्तरका भाष्यादि ग्रन्थमा पाइए पनि पछि विकसित भएको 'ननु' पछि 'इति चेन्न' भन्ने र 'न च' पछि 'इति वाच्यम्' भन्दै पञ्चम्यन्त हेतुबाट खण्डन गर्ने प्रवृत्ति भने पाइँदैन।

व्याकरण महाभाष्यका एक र दुई आह्निकमा 'ननु न च भो' 'ननु चायमस्ति, ननु चोक्तम्' इत्यादि किसिमबाट १७ ठाउँमा 'ननु'को प्रयोग गरिएको भए पनि 'इति चेन्न' भनेर खण्डन गरेको र 'न च'को प्रयोग भएको देख्न पाइन्न। न्याय, प्रशस्तपादभाष्यले पदानुसारी सूत्रार्थविवरण बताउने हुँदा मतमतान्तरको विशेष प्रतिपादन, विश्लेषणको अवसर नभएर होला, 'ननु न च'को प्रयोग गरेको देखिँदैन। चौथो सूत्रमा प्रत्यक्ष लक्षणको प्रतिपादन गर्दा इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वादि पदको प्रयोजन देखाउने क्रममा पनि 'ननु न च'को प्रयोग गर्न आवश्यक सम्झेनन् भाष्यकारले। अपवर्गभाष्यमा 'इति चेत्'को प्रयोग पाँच ठाउँमा गरिएको देखिन्छ। न्यायवार्तिक र तात्पर्यटीकामा भने 'इति चेन्न अनैकान्तात्, इति चेन्न अनादित्वात्, ननु प्रमातृप्रमेययोरपि, न च प्रयोजनादि, न च तन्मात्रम्' यस्ता प्रयोगहरू पाइन्छन्। तात्पर्यटीकामा 'न च'को प्रयोग व्यापक रूपमै भेटिन्छ। तर आत्मतत्त्वविवेक[७], किरणावली[८] न्यायलीलावतीमा[९] विकसित भएजस्तो 'ननु', 'नच'का अनेकौं विकसित प्रयोग भएबाट उत्तरवर्ती कालका मुक्तावली, तर्कसङ्ग्रह, तर्कभाषा, तर्कामृत आदि न्यायग्रन्थमा यसको प्रयोग हुनु स्वाभाविकै हो। तर्कसङ्ग्रह, तर्कभाषा, तर्कामृत आदि न्यायग्रन्थमा यसको प्रयोग हुनु स्वाभाविकै हो। तर्कसङ्ग्रहदीपिका आदि ग्रन्थमा 'नापि' भनेर अवान्तर शङ्का गरिएको पनि पाइन्छ। न्यायशास्त्रीय धारामा नै यसको विकास र पूर्णता देखिनु र तत्त्वचिन्तामणिको निर्माणपछि यसको प्रभाव व्याकरण, साहित्य, वेदान्त आदि शास्त्रीय ग्रन्थमा पनि पर्दै जानुले यसको मौलिकता र उपादेयता स्पष्ट हुन आउँछ।

---

७. (क) न च नोभयमपीति वाच्यम्, विरोधाविरोधयोः प्रकारान्तराभावात्। आत्मतत्त्वविवेक, -क्षणभङ्गवाद।
(ख) ननु यावत्योऽर्थक्रिया भिन्नदेशास्तावदेव कारणमस्तु को विरोध इति चेत् न, तेषामपि प्रत्येकं तत्प्रसङ्गस्य तदवस्थत्वात्।- ऐजन, पृ. ४७।

८. (क) न च पुरुषार्थोऽयं सुखस्यापि हानेरिति चेन्न सुखस्यापि प्रेक्षावद् हेयत्वात्। किरणावली, पृ. ८।
(ख) नचैवं सति किमनेनेतिवाच्यम्। - किरणावली, पृ. ४५।

९. ननु एवमपि न्यूनत्वम् इति चेन्न शब्देऽपि सत्त्वात्। - न्यायलीलावती, पृ. ८८-८९।

३. पदकृत्य शिक्षणपद्धति

अनुभववादी[१०] न्यायदर्शनले कसैको आदेश वा करकापका भरमा तर्क, प्रमाणले सिद्ध नहुने कुरा स्वीकार गर्दैन। प्रवृत्तिमूलक र निवृत्तिमूलक व्यवहार चलाउन वस्तुको यथार्थ ज्ञानविना सम्भव छैन। ठीकसँग जीवनयात्रा गर्न सांसारिक वस्तुको यथार्थ पहिचान हुनु नितान्त आवश्यक हुन्छ। कुनै पनि वस्तुको गलत पहिचानले त्यस वस्तुको यथार्थ व्यवहार हुन सक्दैन। किनभने पहेँलो द्रव्य भनी चाँदीको परिचय गराउँदा चाँदीको यथार्थ व्यवहार हुन्छ र ? यसकारण कुनै पनि वस्तु वा पदार्थको स्वरूप चिनाउन प्रयोग गरिने वाक्यमा निहित पदहरू कति सार्थक छन् कि निरर्थक छन् ? कुनै पनि वस्तु वा पदार्थको चिनारी निरर्थक छ कि सार्थक ? भन्ने कुरामा खुब ध्यान दिने गरिन्छ न्यायशास्त्रमा। कुनै पनि वस्तु वा पदार्थको चिनारी गराउन वाक्य प्रयोग गर्दा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र असम्भवजस्ता कुनै दोष छन् कि छैनन् भनेर खुब विचार गर्ने गरिन्छ। दोषयुक्त लक्षणवाट सही व्यवहार हुन सक्दैन। 'गाई कालो हुन्छ' भनी चिनाउँदा सेती गाईमा गाई व्यवहार नहुने भयो 'सिङ हुने गाई हो' भनेर राँगा-भैँसीमा पनि गाई व्यवहार हुने देखियो। यो अनुभवविरुद्ध छ। 'एउटा खुर हुने गाई हो' भनेर चिनाउँदा कुनै पनि गाई एक खुरवाला नहुने र घोडा मात्रै त्यस्तो हुने हुँदा गाईको लक्षण कुनै पनि गाईमा नपाइनाले असम्भव दोष पर्ने भयो। अतः कुनै पनि लक्षण गर्दा उक्त तीन दोषमुक्त भए-नभएको हेर्नुपर्ने हुन्छ। यो वस्तुस्थिति बुझेर पृथ्वी आदि पदार्थको लक्षणको परिष्कार चन्द्रज सिंहले राम्रोसँग गरेका छन्। भाष्यकारले सूत्रको र वृत्ति-वार्तिक-टीकाकारहरूले सूत्र, भाष्य आदिको विवरण गर्दा ठाउँ-ठाउँमा पदको प्रयोजन देखाएका छन्। आफ्नै कारिकाको आफैले विवरण गर्दा र अर्काले निर्माण गरेका मङ्गल श्लोकमा निहित पदहरूको समेत सार्थकता र प्रयोजन विश्वनाथ आदि उत्तरवर्ती टीकाकार व्याख्याकारहरूले दोखाउने गरेकाले कुनै न कुनै रूपमा पहिलेदेखि नै यो पद्धति ग्राह्य बन्दै आएको देखिन्छ। तत्त्वचिन्तामणि र त्यसका प्रमाणप्रधान धारामा लक्षणको परिष्कार गर्न पदप्रयोजनप्रणाली बढी उपादेय मानिएको देखिन्छ। न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, तर्कभाषा र यसका टीका-उपटीका हुँदै अन्नं भट्टको तर्कसङ्ग्रहमा चन्द्रज सिहंको पदकृत्य टीका निस्केपछि यस पद्धतिले पूर्णता पाएको अनुभव हुन्छ। न्यायका पदार्थको लक्षण (स्वरूप) चिनाउन र छात्रवर्गमा अनन्यथासिद्ध र सार्थक पदको प्रयोग गर्ने बानी बसाउन उपयोगी हुनाले शास्त्रीय र लौकिक दुवै व्यवहारका लागि यो पद्धति निकै उपादेय देखिन्छ।

४. विचार शिक्षणपद्धति

न्याय भन्नु एउटा विचारप्रणाली हो, जसले भौतिक तथा आध्यात्मिक सूक्ष्मातिसूक्ष्म विषयको गहिरो चिन्तन र विश्लेषण गर्दछ। आफ्ना अकाट्य तर्क र प्रमाणका बलले वेदविरोधी कुतर्कको खण्डन गर्दै विपक्षीहरूलाई मानमर्दनका साथ परास्त गर्न सक्ने सामर्थ्य भएर नै न्यायदर्शनलाई वेदगवीको शृङ्गका रूपमा सम्मान

---

१०. प्रतीतिप्रमाणका वयम्, नहि भवदनुशासनेन युक्तिविरुद्धमर्थं वयमभ्युपगच्छामः।–न्यायमञ्जरी – प्रमाणप्रकरण।

गरेको पाइन्छ। न्यायसूत्रको निर्माणपछि भएका टीकाटिप्पणीलाई पन्छाउन आएको वात्स्यायनभाष्यमा वर्णित उद्देश, लक्षण, परीक्षाका क्रमबाट अगाडि बढेको चिन्तनको शृङ्खला अवरुद्ध हुने प्रश्नै थिएन। नाना खण्डनमण्डन र घातप्रतिघातलाई निराकरण गर्दै आत्मतत्त्वविवेक, न्यायकुसुमाञ्जलि, न्यायमञ्जरी तथा तत्त्वचिन्तामणि, व्युत्पत्तिवाद, शक्तिवादको चरणसम्म आइपुग्दा लक्षण (वस्तुपरिचय) को पक्ष शिथिल हुन गई परीक्षाले निर्देश गरेको विचारप्रणालीले नै उत्तरोत्तर विशिष्टता प्राप्त गर्दै चुलिने अवसर पाएको अनुभव हुन्छ। फलतः प्रतियोगिता, अनुयोगिता, अवच्छेदकता आदि पारिभाषिक शब्दावलीको व्यापक प्रयोग हुने नव्यन्यायको प्रमाणप्रधान धाराको विशेष प्रभाव त्यसपछिका विद्वान्हरूमा परेकै कारण आफूलाई विद्वान् सम्झने सबैले सो पद्धति सिकेर आफ्ना-आफ्ना ग्रन्थमा यथोचित प्रयोग गरेको विषय विद्वज्जनमा विदितै छ। न्यायविद्याका धुरन्धर मनीषी एवं न्यायरत्न पद्मप्रसाद भट्टराई न्याय पढे विचार गर्ने शक्ति बढ्छ भन्नुहुन्थ्यो। उद्देश, लक्षण, परीक्षाका विधि होऊन् वा वाद, जल्प, वितण्डा नामक कथाविशेष होऊन् अथवा हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थानको प्रयोगका कुरा होऊन् आखिर यी सबै विचारशक्ति बढाउने उपाय र प्रक्रिया त हुन्। हारजितको आशा नलिई केवल तत्त्व पत्ता लगाउने अभिप्राय राखेर गुरु-शिष्यका बीच हुने कथाविशेष (विचारविशेष) वाद हो भने जयपराजयको भावना लिई छल, जाति र निग्रहस्थानको प्रयोग गर्दै पक्षविपक्षका बीच हुने कथाविशेष जल्प हो। विजिगीषु कथा भए पनि वितण्डा भने पठनपाठनमा उपेक्षणीय मानिन्छ। 'आत्मा अस्ति न वा, वेदः पौरुषेयो न वा, शब्दोऽनित्यो नित्यो वा, प्रमाणानि चत्वारि न वा, निःश्रेयसं तत्त्वज्ञानानन्तरमेव जायते न वा, नीलो घटः, नीलस्य घटः' जस्ता शास्त्रीय विषय र लोकजीवनका विभिन्न अनेक विषयमा विचार गर्न न्यायप्रतिपादित सरणीले प्रशस्त ऊर्जा दिने हुँदा शास्त्रार्थको फाँटलाई न्यायको विशेष क्षेत्र भन्ने मान्यता कायम छ।[११] अतः पठनपाठनमा यस विचारपद्धतिको राम्रोसँग उपयोग हुने वातावरण बनाउनु वाञ्छनीय देखिन्छ।

५. परम्परागत शिक्षणपद्धति

यत्र-तत्र छरिएर रहेका वेदातिरिक्त विषयहरूले स्वतन्त्र आकार ग्रहण गर्ने क्रममा न्यायले स्वतन्त्र विद्याका रूपमा विकसित हुने अवसर सूत्रकालमा नै प्राप्त गरिसकेको देखिन्छ। सम्बद्ध विषयमा प्रौढ पाण्डित्य र विमल ज्ञानसम्पादन गर्ने न्याय-शिक्षण-परिपाटीमा क्रमशः परिवर्तन आयो। औपचारिक शिक्षा दिने पाठशाला, महाविद्यालयहरू नेपालमा खुल्न थाले। यिनीहरू वाराणसीका संस्कृत शिक्षण केन्द्रसँग सम्बद्ध भए र यहाँ चलेका शिक्षणपद्धतिहरू क्रमशः

---

११. पुराण-न्याय-मीमांसा-धर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः।
वेदाःस्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश। या.स्मृ.१।३

पाठ्यक्रमकेन्द्रित र परीक्षानियन्त्रित हुँदै आए। पाठ्यक्रममा राखिएका पुस्तक पढ्ने-पढाउने र परीक्षा उत्तीर्ण गर्ने-गराउने विषयले बढी महत्त्व पाउँदै आयो। परीक्षा उत्तीर्ण भएपछि गुरुशिष्य दुवै दङ्ग पर्ने र कसले कति पढायो, कसले कति जानेको छ भन्नेतिर ध्यानै नदिने अवस्थाको विकास वि.सं. १९/२० सालतिरै भइसकेको थियो। न्यायरत्न पद्मप्रसाद भट्टराई पक्षता, सामान्यलक्षणा, व्यधिकरण, सामन्यनिरुक्तिजस्ता न्यायग्रन्थहरू पढाउँदा पनि त्यही पाठ्यक्रमकेन्द्रित र परीक्षानियन्त्रित परिपाटी अँगाल्नुहुन्थ्यो । आफूले पढाएका विद्यार्थीहरू परीक्षामा अनुत्तीर्ण हुन्छन् कि भन्ने ठूलो भय उहाँमा पनि रहने गर्दथ्यो। प्रधानाचार्यका हैसियतमा निर्वाह गर्नुपर्ने महाविद्यालयवाहिरका शैक्षिक प्रशासनिक अभिभाराले गर्दा उहाँ ज्यादै व्यस्त देखिनुहुन्थ्यो तर उहाँका नाममा कक्षाहरू भने निर्धारित भएकै हुन्थे। दिउँसोको कक्षा लिन बिहान ६ बजे नै महाविद्यालय आइपुग्नुहुन्थ्यो उहाँ। छात्रहरू आइसकेपछि 'कहाँ पुगेको छ पाठ, ल्यौ भन' भन्नुहुन्थ्यो र एक जना छात्रले अध्ययनीय स्थलको पङ्क्ति वाचन गरेर सुनाउँथे। त्यसपछि छात्रहरूको पूर्वज्ञान र पूर्वोत्तरप्रसङ्ग विचार गरी उच्चारण गरेको ग्रन्थभागको परिचयपूर्वक प्रतिपादन, विश्लेषण गरिसकेपछि बुझ्यौ, बुझेनौ भनी सोध्नुहुन्थ्यो। यदि छात्रहरू अकमकाए वा 'अलि बुझिएन' भन्न थाले भने पुन: सो ग्रन्थभाग वाचन गर्न लगाई अझ सरलतासँग अनेक उदाहरण दिँदै व्याख्या गरी पढाउनुहुन्थ्यो। 'बुझियो' भनेपछि मात्र अर्को स्थल वाचन गर्न लगाउने उहाँको शैली थियो। पढेको बिर्सन्छन् कि भनी 'घरमा पढ्ने गरेको छ-छैन' भन्नुहुन्थ्यो र 'बुझियो' भनेर छोडेको विषयप्रसङ्ग २-४ दिनपछि उठेमा 'यो भनेको के अरे' भनेर सोध्नुहुन्थ्यो। पढाउँदै जाँदा अलि गहिरो, अप्ठेरो, घुमाउरोसँग प्रश्न सोधिने ठाउँमा छात्रहरूको प्रार्थनाविना नै 'ल्यौ लेख त' भनेर बेला-बेलामा टिपाउने-लेखाउने गर्नुहुन्थ्यो। यसरी लेखाइएका स्थलहरूलाई लक्ष्य गरेर वार्षिक परीक्षामा प्रश्न पनि सोधिन्थे। महाविद्यालय बिदा भएका वेला घरमा बोलाएर पढाउँदा पनि पढाउने परिपाटी उहाँको त्यस्तै हुन्थ्यो। गङ्गाधर पराजुली, लोकनाथ ढकाल, डा.हरिदेव मिश्र पनि न्यायशिक्षण गर्दा यस्तै विधि अपनाउनुहुन्थ्यो, तर लेखाउने बानी भने उहाँहरूको थिएन। पद्मप्रसाद भट्टराईका पट्टशिष्यहरू विद्यानाथ उपाध्याय र दीर्घराज घिमिरेलाई उहाँका न्यायशिक्षणपद्धतिका बारेमा बढी जानकारी छ। २०३० सालमा 'नयाँ शिक्षा पद्धति'को योजना लागू भएपछि पाठ्यक्रममा विभिन्न शिक्षणविधिको उल्लेख भए पनि यो परम्परागत शिक्षणपद्धति पनि जीवितै रहेको अनुभव हुन्छ।

६. सूत्रभाष्यात्मक पद्धति

अक्षर पद थोरै, आकार सानो भए पनि जसले स्पष्टसँग सार कुरा (अर्थ) बताउन सक्छ, त्यस्तो पद वा पदसमूहलाई सूत्र[१२] भन्दछन्। सूत्रमा निहित प्रत्येक

---

१२. लघूनि सूचितार्थानि स्वल्पाक्षरपदानि च।

पदको सूत्रानुसारी विवरण गर्दै सूत्रार्थ बताएर आफ्नो मतसमेत जाहेर गर्ने ग्रन्थलाई भने भाष्य[१३] भन्ने गरिन्छ। न्यायवैशेषिक दर्शनमा आफ्ना-आफ्ना सूत्र र भाष्य प्रसिद्ध छन्। यत्र-तत्र छरिएका विषयलाई सङ्क्षिप्त रूपमा क्रमबद्ध किसिमले समेटी सूत्रावलीको रूप दिने प्रयास र सूत्रावलीलाई बुझ्न-बुझाउन सजिलो हुने गरी व्याख्याविवरण गर्ने यी दुवै प्रयत्न कम महत्त्वपूर्ण होइनन्। न्यायमतमा प्रमाणको विभाग र सामान्य लक्षण एउटै सूत्रले यसरी बताएको छ-

"प्रत्याक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि।" प्रमाको असाधारण कारण प्रमाण हो भन्ने व्युत्पत्तिलभ्य अर्थबाटै प्रमाणको सामान्य लक्षण र प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द गरी चार प्रकारको विभाग एउटै सूत्रबाट गौतमले बताएको भनी जयन्त भट्टले विवरण दिएका छन्। उक्त प्रमाणसूत्रको भाष्य गर्ने क्रममा प्रत्यक्षादिचतुष्टयको र प्रमाणको व्युत्पत्ति देखाउँदै प्रमाणको सङ्कर तथा व्यवस्थाका बारेमा उदाहरणसहित प्रकाश पारेर भाष्यलक्षणलाई सार्थक तुल्याएका छन् भाष्यकार वात्स्यायनले। विपुल अर्थलाई सङ्क्षिप्त रूपमा भन्नुपर्दा सूत्रात्मक पद्धति र सूत्रहरूको विवरण, व्याख्या गरेर अलि विशेष अर्थ बुझ्न र बुझाउनुपर्दा भाष्यात्मक पद्धतिको उपयोग न्यायशिक्षणमा पनि पहिलेदेखि हुँदै आएको छ।

७. अनुबन्धचतुष्टय शिक्षणपद्धति

अधिकारी, विषय, सम्बन्ध र प्रयोजनलाई अनुबन्धचतुष्टय भनिन्छ।[१४] वेदान्त आदि दर्शनमा झैं न्यायमा पनि यसको उपयोग ग्रन्थारम्भ गर्नुभन्दा पहिले गर्ने गरिन्छ। कतिपय ग्रन्थको सुरुमा नै ग्रन्थकार स्वयंले अनुबन्धचतुष्टयको सूचना गरेको पाइन्छ। कुनै पनि ग्रन्थको प्रयोजन र प्रतिपाद्य विषयको सामान्य जानकारीबिना छात्रको प्रवृत्ति हुँदैन। प्रवृत्ति हुन इष्टसाधनता ज्ञान चाहिन्छ। यसका साथै कस्तो योग्यता भएको व्यक्तिले सो विषय वा ग्रन्थको अध्ययन गर्न सक्दछ, सो कुराको जानकारी पनि पहिले नै हुनु आवश्यक हुन्छ। यसबाट कुनै पनि अध्ययनार्थीले आफू सो ग्रन्थ पढ्ने अधिकारी भए-नभएको ठम्याउन सक्दछ। सम्बन्ध त अर्थतः आउने जानिने विषय हो, जस्तो- तर्कामृत पढ्न थाल्नुभन्दा अगाडि अनुबन्धचतुष्टयको ज्ञान हुन सक्यो भने अध्ययनार्थीको प्रवृत्तिमा सहायता पुग्दछ-

- मुमुक्षु (दुःखनिवृत्ति चाहने) जन-अधिकारी।

सर्वतःसारभूतानि सूत्राण्याहुर्मनीषिणः ॥ न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका।

१३. सूत्रार्थो वर्ण्यते येन पदैः सूत्रानुसारिभिः।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः ॥

१४. (क) प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते।
(ख) अभिधेयफलज्ञानविरहास्तमितोद्यमाः।
श्रोतुमल्पमपि ग्रन्थमाद्रियन्ते न सूरयः ॥ न्यायमञ्जरी प्रमाणप्रकरण।

- द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवायजस्ता षट्पदार्थको तत्त्वज्ञान- विषय ।
- आत्यन्तिकदु:खनिवृत्तिरूप मोक्ष- फल ।
- तर्कामृत र विषयको प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव- सम्बन्ध ।

८. स्वाध्ययनपद्धति

हिजोका जमानामा त आफ्ना लागि आवश्यक यावत् अध्ययनीय विषय गुरुमुखबाटै सिक्नु सम्भव थिएन, झन् आजको सम्पन्न सूचनाप्रविधिका युगमा कसरी सम्भव हुनु ? जीवनमा सिक्नुपर्ने विषयको एकचतुर्थांश मात्र शिक्षक वा आचार्यबाट ग्रहण गर्ने हो, बाँकी तीन भाग आफ्नो बुद्धि, साथीभाइको सङ्गत र जुगजमानाबाट पूरा गर्नुपर्ने हुन्छ। आफ्नो बुद्धिबाट पूरा गर्ने अंशको ज्ञान स्वाध्ययनपद्धतिबाहेक अरू केबाट प्राप्त हुन्छ र ? गुरुमुखबाट प्राप्त ज्ञानका बलमा सूचनाप्रविधि र पुस्तकालयका सहायताले अज्ञात विषयमा पनि व्यक्ति जानकार बन्न सक्दछ। देख्दै नदेखेको ग्रन्थ पल्टाएर आफ्नो संस्कारका बलमा ग्रन्थभेदन गर्दै अध्ययन गरेको अनुभव हामी कतिपयमा छँदै छ। ग्रन्थको कुनै अंश पढाइदिएर अमुक-अमुक अंश हेरेर पढेर आउनु, नबुझेको सोध्नू भन्ने गरेकै छौं। यो पद्धति स्वाध्यायनपद्धति नै होइन त ?

९. विविध पद्धति

छात्रवर्गको रुचि, क्षमता र विषयको स्वरूपअनुसार श्यामपट्टको प्रयोग, लेखन, प्रवचन, चित्र र प्रयोगतालिकाप्रदर्शन, निरीक्षण, पाठयोजनानिर्माण र उपयोग, नेपाली भाषामा नव्यन्यायको शैलीबाट शब्दार्थको विश्लेषण आदि विधिको, पद्धतिको समेत उपयोग गरेर न्यायशिक्षणलाई सरल, सुरुचिपूर्ण एवम् उपयोगी बनाउन सकिने लाग्दछ। उपर्युक्त विचार दिग्दर्शन मात्र हो। प्रचलित र कतिपय आधुनिक पद्धतिहरूलाई कुनै माथिल्लो तहको पाठ्यांशमा प्रयोगसमेत देखाउँदै न्यायशिक्षणपद्धतिको निर्माण गर्नु अति आवश्यक भइसकेको छ। यस्ता विचार सहभागी विद्वद्वर्गका अमूल्य परामर्शबाट यतातिर अगाडि बढ्न र विशेष प्रयत्नशील हुन बल पुग्ने विश्वास लिएको छु। उल्लिखित विचार व्यक्त गर्दा प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष किसिमले जस-जसका सामग्रीको सहयोग लिएँ, ती सबैप्रति आभारी छु।

गच्छत: स्खलनं क्वापि भवत्येव प्रमादत: ।
हसन्ति दुर्जनास्तत्र समादधति सज्जना: ॥

***

न्यायदर्शनमा विचारप्रक्रिया

सहप्रा.पद्मप्रसाद भट्टराई

अज्ञानध्वंसकं श्रीशं प्रणम्य प्रथमं मुदा ॥
ततो हि गुरवः सर्वे नम्यन्ते शिरसा सदा ॥१॥
विवादानां च वादानां युक्त्या ह्यत्र विवेचनम् ॥
तच्छास्त्रं सर्वविद्यानामुपकारीति कथ्यते ॥२॥
भवत्कृपाबलेनैव यत्किञ्चिद् ज्ञानमर्जितम् ॥
तन्निर्देष्टुमहं कुर्वे सुधियां पुरतोऽधुना ॥३॥
तत्रोपदिष्टवादा हि सर्वत्र हितसाधकाः ॥
तान् दिदर्शयिषुरत्र प्रवृत्तोऽस्मि यथामति ॥४॥
विचार्य विविधान् वादान् सदा लोकोपयोगिनः ॥
प्रस्तौमि न्यायशास्त्रस्य प्रक्रियां हि मनोरमाम् ॥५॥

महेन्द्र-संस्कृत-विश्वविद्यालय र अनुदान-आयोगको संयुक्त सहयोग र सद्भावको परिणामस्वरूप वाल्मीकि-विद्यापीठअन्तर्गत न्यायविभागको अनवरत सत्प्रयास र सक्रियतामा समायोजित गरिमामय यस विचारप्रधान सारस्वत पवित्रानुष्ठानमा 'न्यायदर्शनमा विचारप्रक्रिया' विषयक आधारपत्रका साथ विद्वत्समुदायका बीचमा सहभागी हुन पाएकामा मैले आफूलाई गौरवशाली ठानेको छु। अतः सर्वप्रथम न्यायविषयक यस विद्वद्विचारगोष्ठीमा समुपस्थित मेरा आदरणीय गुरुज्यूहरूमा श्रद्धापूर्वक नमन तथा अभिवादन अर्पण गर्दै ग्रन्थग्रन्थिभेदननिपुण प्रज्ञावान् विद्वान् मित्रहरूमा हार्दिक श्रद्धासुमन अर्पण गर्न चाहन्छु ।

१. उद्देश्य

मूलतः शास्त्रीय विषयअन्तर्गत न्यायविषय वा यससँग सम्बद्ध पाठ्यपुस्तकका आधारमा हुने वर्तमान पठनपाठनका क्रममा अनुभव गरिएका कठिनाइ र जटिलतालाई सहज, सरल र सुगम तरिकाले निराकरण गर्दै प्रतिपाद्य विषयमा प्रवेश गर्न-गराउन कुन पद्धति प्रभावकारी हुन सक्छ भन्ने उद्देश्यले त्यसैलाई केन्द्रविन्दु बनाई यो आधारपत्र तयार गरिएको कुरा सनम्र अवगत गराउन चाहन्छु। त्यसैले यसमा न्यायदर्शनले प्रतिपादन गरेको प्रभावकारी विचारपद्धति र त्यसको लौकिक उपादेयता र उपयोगितालाई उदाहरणसहित प्रस्तुत गरी यथासम्भव दिग्दर्शनात्मक स्वरूपको निरूपण गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

२. आन्वीक्षिकी विद्या र त्यसको उपयोगिता

सर्वशास्त्रविशारद कौटिल्यले प्रमाण आदि सोह्र पदार्थ प्रतिपादक न्यायदर्शनलाई 'प्रदीपः सर्वविद्यानाम् (न्यायभाष्यम्, १-१-१, पृ. १५।)' भनी सर्वविद्याको प्रदीपका रूपमा यस विद्याको महनीय गाम्भीर्य र सर्वविद्याप्रकाशकारित्वलाई सप्रमाण पुष्ट गर्नुभएको छ। फलतः लोकको अनुग्रह गर्ने उद्देश्यले सर्वशास्त्रोपकारिणी चतुर्थी आन्वीक्षिकी न्यायविद्या स्वतन्त्र विचारशास्त्रका रूपमा प्रतिष्ठापित भएको कुरो निर्विवाद सिद्ध हुन्छ। यही वस्तुतथ्यलाई हृदयङ्गम गरी दुःखपङ्कनिमग्न प्राणिसमुदायका कल्याणाकाङ्क्षी परमकारुणिक महर्षि गौतमले अष्टादश विद्यास्थानहरूमा मूर्धन्यतमा पूज्यतमा आन्वीक्षिकी विद्याको प्रणयन गर्नुभयो भनी महामहोपाध्याय गङ्गेशोपाध्यायले 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक ग्रन्थमा एउटै पङ्क्तिवाट विद्या र विद्याका प्रवर्तक आचार्यको महनीय वैशिष्ट्यलाई तार्किक र वैज्ञानिक शैलीमा निरूपण गर्नुभएको सर्वजनानुभवगम्य यथार्थ विषय सर्वथा स्मरणीय छ।[1]

न्यायभाष्यकार वात्स्यायनाचार्यले १. आन्वीक्षिकी, २. त्रयी, ३. वार्ता र ४. दण्डनीति यी चार विद्याहरूको उपदेश प्राणीहरूको कल्याणका लागि गरिन्छ भनी उक्त विद्याचतुष्टयको सम्बन्ध शास्त्रसँग मात्र नभएर लोकव्यवहारमा पनि त्यत्तिकै गहिरो रहेको विषयलाई स्पष्ट निर्देश गरिएको वास्तविकता पनि त्यत्ति नै मननीय छ।[2] त्यसमा पनि लोकव्यवहार सम्पादन गर्ने क्रममा विचारगत दोषको उद्भावन गर्न र त्यसको समुचित तर्कका आधारमा वादी-प्रतिवादीद्वारा उपस्थापित विविच्य विषयमा खण्डन वा मण्डन गर्न परिष्कृत दृष्टिप्रदायिनी आन्वीक्षिकी विद्या सर्वशास्त्रोपकारिणी भएका कारण 'काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्' 'तर्कश्रमो न कुरुते कमिहोपकारम्' इत्यादि आभाणक विद्वत्समाजमा सर्वथा सुप्रसिद्ध छन्। अतः यत्र तत्र यथाप्रसङ्ग विभिन्न वादहरूको निरूपण गर्ने अवसरमा यसका अध्येता, अनुसन्धाता र विवेचकहरूद्वारा प्रयोग गर्दै गराउँदै आएको न्यायदर्शनमा निर्देशित विचार र शैलीको आफ्नै विशिष्ट परम्परा अद्यावधि नाना आरोहअवरोहका बीचमा पनि जीवित, जागृत र अप्रकम्प्य रूपले प्रतिष्ठापित भएको वस्तुतथ्य निर्विवाद प्रस्ट हुन जान्छ। फलतः यस प्रक्रियाका माध्यमले प्रमाण, प्रमेय आदिको समुचित निरूपण, तत्तत् दर्शनोपदिष्ट विभिन्न वादहरूको सूक्ष्म विश्लेषण, साथै विशिष्ट सभासमारोह, विचारप्रधान तत्त्वनिर्णयोपयोगी विद्वद्गोष्ठीमा विजय, हर्ष, प्रकर्ष र उत्कर्ष प्राप्त गर्न सक्ने योग्यताको लाभ हुने हुँदा यस दर्शनले प्रतिपादन र

---

१. अथ जगदेव दुःखपङ्कनिमग्नमुद्दिधीर्षुरष्टादशविद्यास्थानेष्वभ्यर्हिततमामान्वीक्षिकीं परमकारुणिको मुनिः प्रणिनाय। (तत्त्वचिन्तामणिः, प्रामाण्यवादः, पृ.७)
२. इमास्तु चतस्रो विद्याः पृथक्प्रस्थानाः प्राणभृतामनुग्रहायोपदिश्यन्ते, यासां चतुर्थीयमान्वीक्षिकी न्यायविद्या। (वात्स्यायनभाष्य, पृ. ५)

प्रयोग गरेको विचारप्रणालीलाई प्रायः अधिकांश दार्शनिक चिन्तकहरूले कुनै न कुनै रूपमा अवलम्बन गरेको पाइन्छ ।

३. शास्त्रका प्रवर्तक अङ्ग

एतावता न्यायदर्शनमा निर्दिष्ट विचारप्रधान वैज्ञानिक प्रक्रिया के हो ? त्यसका मूलभूत आधारविन्दुहरू केके हुन सक्छन् ? भन्ने कुराको प्रतिपादन आवश्यक र प्रासङ्गिक देखिएकाले सामान्यतया निम्ननिर्दिष्ट केही उपयोगी आधारविन्दुहरू सङ्क्षेपतः यहाँ प्रस्तुत गरिन्छन् ।

ग्रन्थाध्ययनका प्रवर्तक अङ्गहरू : (क) उद्देश्य (ख) लक्षण (ग) परीक्षा ।[३]

प्रमाण आदि पदार्थहरूको सम्यग् ज्ञान तबसम्म सम्भव हुँदैन, जबसम्म तत्तत् दर्शनमा स्वीकृत प्रदार्थको उद्देश, लक्षण र परीक्षा हुँदैन । समग्रमा भन्दा त्यो ग्रन्थ अपूर्ण मानिन्छ, जसमा उक्त विषयको उल्लेख भएको हुँदैन । यसैले यी तीन तत्त्व अनन्यथासिद्ध ग्रन्थप्रवर्तक अङ्ग हुन् ।

अर्को कुरो त्यस शास्त्रले शास्त्रका रूपमा मान्यता प्राप्त गर्न सक्तैन, जसमा प्रेक्षाँवान्हरूको रुचि हुँदैन ।[४] त्यसकारण शास्त्रको प्रवृत्तिमा उद्देश, लक्षण र परीक्षा स्पष्टतया अनिवार्य उल्लिखित भएको हुनुपर्दछ ।

(क) उद्देश

तत्तत् दर्शनमा स्वीकृत पदार्थको नाममात्रले उपदेश गर्नु नै उद्देशपदको अर्थ हो ।[५] जस्तैः- द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाःसप्त पदार्थाः ।[६] ते च सव्यभिचारविरुद्धसत्प्रतिपक्षासिद्धवाधिताः पञ्च ।[७] प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ।[८] इत्यादि, यहाँ पदार्थहरूको नाम मात्रले उपदेश गरिएको छ । त्यसको स्वरूपको निरूपण गरिएको छैन । त्यसकारण यसप्रकारको ग्रन्थलाई 'उद्देशग्रन्थ' भनिन्छ । न्यायदर्शनको विचारप्रक्रियामा यसको सर्वोत्कृष्ट भूमिका रहन्छ । किनभने ग्रन्थप्रतिपाद्य पदार्थको उल्लेखविना त्यसको लक्षण अर्थात् स्वरूपको निर्माण हुन सक्तैन ।

(ख) लक्षण

उद्दिष्ट पदार्थको स्वरूपकथन नै लक्षण हो ।[९] स्वरूपकथन भन्नाले निरूपणीय पदार्थमा रहने असाधारण धर्मको निरूपण गर्नु हो । किनभने अरू

---

३. त्रिविद्या चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः, उद्देशो लक्षणं परीक्षा च (न्यायभाष्य, पृ.१७) ।
४. न तच्छास्त्रं यत्र प्रेक्षावन्तो न प्रवर्तन्ते, (?) ।
५. उद्देशस्तु नाममात्रेण वस्तुसङ्कीर्तनम् । (तर्कभाषा, पृ.५) ।
६. तर्कसङ्ग्रहः, पृ. ६ ।
७. तत्त्वचिन्तामणिः (?) ।
८. न्यायसूत्र, अ.१, आ.१, सू.३२ ।
९. लक्षणं तु असाधारणधर्मवचनम् । (तर्कभाषा, पूर्ववत्) ।

पदार्थदेखि लक्षणीय पदार्थ सर्वथा व्यावृत्त (भिन्न) रूपमा प्रतीत भई त्यही रूपमा व्यवहारको निष्पत्ति हुनु नै लक्षणको प्रयोजन हुन्छ।[१०] जस्तै - उद्दिष्ट द्रव्यगुणकर्मादि पदार्थहरूमध्ये जो प्रथमतया उल्लिखित द्रव्य हो, त्यसको असाधारण धर्म के हो भन्ने जिज्ञासा हुँदा 'समवायिकारणत्वम्' भनी त्यसको स्वरूपको कथन गरिन्छ। न्यायमतानुसार कार्यमात्रका प्रति द्रव्य नै समवायिकारण हुन्छ। त्यसकारण समवायिकारणत्वधर्म द्रव्यमा मात्र रहन्छ।[११] अतः द्रव्यमा रहने व्यावर्तक असाधारण धर्म समवायिकारणत्व हुन्छ र त्यसबाट व्यावृत्त द्रव्य। यसरी उद्दिष्ट द्रव्यको स्वरूपको निरूपण हुनु नै लक्षणको उपस्थापन हुनु हो।

(ग) परीक्षा

स्वरूपको निरूपणपश्चात् त्यसको सम्यग् ईक्षण अर्थात् लक्षण ठीक छ छैन भनी समुचित प्रर्यालोचन वा परिशीलन गर्नु नै परीक्षापदको अर्थ हो।[१२]

स्वरूपगत दोषको प्रदर्शन गर्नु, त्यसमा देखिएका न्यूनता वा अपूर्णता वस्तुगत रूपमा उपस्थापन गर्नु, त्यसको परिहार गर्दै निर्दिष्ट स्वरूपलाई परिशीलनपूर्वक व्यवस्थित गर्नु नै लक्षणको परीक्षण गर्नु हो। जस्तै:- 'गुणाश्रयो द्रव्यम्।' यस्तो द्रव्यको लक्षण गर्दा उत्पत्तिकालीन द्रव्य निर्गुण हुने हुँदा त्यस्तो लक्षण अव्याप्तिग्रस्त हुन्छ, अर्थात् उत्पत्तिकालीन द्रव्यमा उक्त लक्षण जाँदैन। त्यो पनि द्रव्य भएकाले उक्त लक्षणको लक्ष्य हो। अतः यो दोष हटाउन 'समवायिकारणं द्रव्यम्' यस्तो द्रव्यको लक्षण गरिन्छ। यस लक्षणमा पनि द्रव्यको विनाशको अव्यवहित पूर्व क्षणिक द्रव्य, जुन द्रव्यमा कुनै पनि समवेत कार्य उत्पन्न भएको छैन, त्यस्तो स्थितिमा तादृश समवायिकारणत्व द्रव्यमा नभएको हुँदा निर्दिष्ट द्रव्य लक्षण पनि अव्याप्तिदोषग्रस्त हुन्छ। अतः 'समवायिकारणत्वम्' यसको अर्थ 'समवायिकारणयोग्यत्वम्' गर्नुपर्दछ। यसरी प्रमेय पदार्थका स्वरूपमा देखिएको दोषको उपपादन गर्नु र त्यसको उपयुक्तता-अनुपयुक्तताको सम्यक् परिशीलन गर्नु नै लक्षणको परीक्षण हो भन्ने कुरो स्वतःसिद्ध हुन्छ।

ध्यातव्य

यसमा व्याख्याकार केही आचार्यहरू उद्दिष्ट पदार्थको 'विभाग' पनि शास्त्रको चतुर्थी प्रवृत्ति भएकाले त्यसको कथन नहुनु ग्रन्थकारको अज्ञानता हो भन्ने आशङ्का आफ्नो व्याख्याग्रन्थमा गर्नुहुन्छ। जस्तै:- उद्योतकर 'न्यायवार्तिक'मा भन्नुहुन्छ- 'उद्दिष्टविभागश्च न त्रिविधायां शास्त्रप्रवृत्तौ अन्तर्भवतीति, तस्मादुद्दिष्ट विभागो युक्तः।' यसरी उद्दिष्ट पदार्थको विभाग पनि शास्त्रको स्वतन्त्र प्रवृत्ति हो र

---

१०. व्यावृत्तिर्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनम्। (तर्कसङ्ग्रहः, ?)
११. समवायिकारणत्वं द्रव्यस्यैवेति विज्ञेयम्। (न्यायसिद्धान्तमुक्तावली)
१२. लक्षितस्य लक्षणमुपपद्यते न वेति विचारः परीक्षा। (तर्कभाषा, पूर्ववत्)

त्यसलाई स्वीकार गरी निरूपण गर्नु आवश्यक छ भन्ने आशय निर्दिष्ट पङ्क्तिबाट स्पष्ट हुन्छ। त्यस्तै न्यायमञ्जरीकार जयन्त भट्टले पनि 'विभागलक्षणा चतुर्थ्यपि प्रवृत्तिरस्त्येव' भनी उक्त कथनलाई समर्थन गरेको पाइन्छ।

त्यस्तै शास्त्रको प्रवृत्तिमा परीक्षा अनिवार्य छैन भन्ने पक्ष पनि देखिन्छ। जस्तै- 'प्रशस्तपादभाष्य'का सुप्रसिद्ध व्याख्याकार श्रीधराचार्यले शास्त्रप्रवृत्तिमा उद्देश्य र लक्षणमात्र भए हुन्छ, परीक्षाको सर्वत्र अनिवार्यता छैन भनेर 'कन्दली' नामक टीकामा आफ्नो मतलाई निम्नानुसार उपस्थापन गर्नुभएको छ - 'यत्र तु लक्षणाभिधानसामर्थ्यादेव तत्त्वनिश्चयः स्यात्, तत्रायं व्यर्थो नार्थ्यते, योऽपि त्रिविधा शास्त्रप्रवृत्तिमिच्छति, तस्यापि प्रयोजनादीनां नास्ति परीक्षा।' यस पङ्क्तिबाट के स्पष्ट हुन आउँछ भने अनुद्दिष्ट पदार्थको लक्षण कदापि कथमपि सम्भव नहुने हुँदा उद्देश र लक्षण पदार्थप्रतिपादनका क्रममा सर्वथा अनिवार्य छन् तर लक्षणको निरूपणमात्रबाट जहाँ तत्त्वनिश्चय हुन्छ, त्यहाँ परीक्षाको अनिवार्यता छैन।

उक्त शास्त्रप्रवृत्तिको न्यूनाधिकवादलाई विचारको यथार्थ धरातलका आधारमा परिशीलन गरी न्यायभाष्यकारले त्रिविध प्रवृत्तिलाई नै सयुक्ति प्रतिष्ठापित गर्नुभएको छ। त्यसमा उद्दिष्ट पदार्थबाट विभाग पनि गतार्थ हुने हुँदा स्वतन्त्रतया त्यसको उल्लेख हुनैपर्ने औचित्यस्थापक तर्क स्थापनावादीका पक्षमा देखिँदैन अनि परीक्षालाई शास्त्रको प्रवर्तक अङ्ग नमान्दा लक्षणगत दोषको निरूपण हुन सक्तैन, जसले गर्दा वादी वा प्रतिवादीद्वारा लक्षणगत दोषको उद्भावन भएमा सोको परिहार गरी निर्दुष्ट स्वरूपको निष्पत्ति हुने वैज्ञानिक व्यवस्था भङ्ग हुन्छ। तदर्थ लक्षणको प्रमाणद्वारा उपयुक्तता-अनुपयुक्तताको सम्यग् ईक्षण गर्नु सर्वथा अनिवार्य छ। पुनश्च शास्त्रप्रवृत्तिमा परीक्षाविधिको अनिवार्यत्वलाई खण्डन गर्ने पङ्क्ति उपस्थापन गर्ने क्रममा 'यत्राभिहिते लक्षणे प्रवादान्तरव्याक्षेपात् तत्त्वनिश्चयो न भवति, तत्र परपक्षव्युदासार्थं परीक्षाविधिरधिक्रियते' भनेर यसप्रकार निषेधमुखेन स्वयं टीकाकारले परीक्षाविधिलाई स्विकारेको यथार्थ स्थितिलाई पनि प्रकृतमा अपलाप गर्न मिल्दैन।

एतावता उद्देश, लक्षण र परीक्षालाई पदार्थप्रतिपादनको वैज्ञानिक क्रमका रूपमा अवलम्बन गरी तदनुसार नै प्रमाणप्रमेयादि पदार्थको निरूपणक्रम सिद्धान्ततः स्थापित गरी त्यसको औचित्य र आवश्यकतालाई प्रदर्शित गर्दै न्यायभाष्यकार वात्स्यायनाचार्य भन्नुहुन्छ -'त्रिविधा चास्य शास्त्रप्रवृत्तिः उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति। तत्र नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानमुद्देशः, तत्रोद्दिष्टस्य तत्त्वव्यवच्छेदको धर्मो लक्षणम्। लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न वेति प्रमाणैरवधारणं परीक्षा।'

४. प्रवृत्ति

उपर्युक्त विचारका आधारमा परिभाषित प्रमेयतत्त्वको सम्यक् प्रकारले परिशीलन गर्नु नै परीक्षा भएको कुरो सर्वथा सिद्ध हुन्छ। लोक वा शास्त्रमा प्रवृत्तिका लागि जबसम्म 'यो मेरो इष्टको कारण हो' भन्ने इष्टसाधनताको ज्ञान

प्रवृत्त हुने व्यक्तिलाई हुँदैन, तबसम्म प्रवृत्ति हुन सक्तैन। यो लोकानुभवसिद्ध विषय हो। अतः सर्वथा अनुपलब्ध पदार्थमा वा सर्वथा निर्णीत पदार्थमा न्यायको प्रवृत्ति हुन सक्तैन भन्ने कुरो छर्लङ्ग छ। उसो भए कस्तो स्थितिमा न्यायको प्रवृत्ति हुन्छ भन्ने जिज्ञासाको उदय हुँदा सामान्य रूपले जानेको विषयलाई विशेष रूपले नजानेका स्थितिमा न्यायको प्रवृत्ति हुन्छ। एतावता यो सिद्ध हुन्छ- सामान्यतया जसको ज्ञान भएको छ विशेषतः ज्ञान हुन सकेको छैन भने त्यस्तो स्थितिमा विशेष प्रकारले जान्नका लागि सन्देह हुन्छ, त्यसपछि तत्त्वनिश्चयका उद्देश्यले न्यायको प्रवृत्ति हुने कुरो उपर्युक्त परिशीलनद्वारा प्रमाणित हुन्छ। यसै आशयलाई पुष्ट गर्दै वात्स्यायनाचार्य भन्नुहुन्छ- 'तत्र नाऽनुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे।'[१३]

५. प्रयोजन

'यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम्।' अर्थात् जुन विषयलाई लिएर प्रवृत्ति हुन्छ, जसको प्राप्तिका लागि प्रयत्न गरिन्छ, त्यसैलाई प्रयोजन भनिन्छ। स्पष्ट रूपमा भन्दा प्रयोजनको अर्थ साध्य वा फल हुन्छ। अतः उल्लिखित प्रक्रियाद्वारा विशेष प्रकारले जिज्ञासु अधिकारी जब तत्त्वनिश्चयका उद्देश्यले विविच्य विषयमा प्रवेश गर्न उद्यत हुन्छ, त्यस क्रममा तद्बोधक वाक्यमा फलको निर्देश हुनु सर्वथा आवश्यक हुने हुँदा 'प्रमाणैरवधारणम्' भनिएको हो। एतावता विचारणीय विषयमा उत्पन्न हुने यावत् शङ्कालाई प्रमाणहरूद्वारा निराकृत गरी निश्चयात्मक ज्ञानको उत्पत्ति हुनु नै फल हो भन्ने आशय उक्त पङ्क्तिबाट स्पष्ट हुन्छ। फलस्वरूप कुनै पनि विवेचनीय विषयमा अभिरुचि जागृत गराउनका लागि विचारप्रधान न्यायदर्शनमा तीन प्रकारका प्रयोजनहरू निर्दिष्ट छन्- १. तत्त्वनिर्णय २. विजय ३. परपक्षखण्डन। यिनैलाई साध्य बनाई त्यसको प्राप्तिका लागि विचारप्रक्रियाको मूल स्रोतका रूपमा उक्त तीन कथाहरूलाई स्वीकार गरी तिनको सविस्तार निरूपण गरिएको छ।

६. कथास्वरूप

'कथ्यते वाक्यकदम्बविचारविषयीक्रियते यया सा कथा।' यस व्युत्पत्तिअनुसार जुन प्रक्रियाद्वारा तत्त्वचिन्तकहरू वाक्यकदम्बलाई विचारको विषय बनाउँदछन्, त्यसलाई कथा भनिन्छ। न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्रले 'नानाप्रवक्तृके विचारे वसति तद्विचारवस्तुविचारविषया वाक्यसन्दृब्धिः कथा' भनी कथाको स्वरूपलाई स्पष्ट गर्नुभएको छ। पूर्वपक्ष र उत्तरपक्षको सम्यक् निरूपण गर्ने उद्देश्यले नानाविश्लेषणकर्ताहरूद्वारा प्रयुक्त हुने वाक्यसमुदाय नै कथा हो भन्दै

१३. न्यायभाष्य, पृ. ६।

तर्कभाषाकार केशवमिश्र भन्नुहुन्छ- 'कथा तु नानाप्रवक्तृकपूर्वोत्तर-पक्षप्रतिपादकवाक्यसन्दर्भः।' यसप्रकारको कथाविशेष भावप्रधान नभएर विश्लेषणप्रधान वा विचारप्रधान हुन्छ। तसर्थ सयुक्ति स्वपक्षोपस्थापन, विमर्शनीय मतको वैज्ञानिक विश्लेषण, तद्गत न्यूनतालाई आधारयुक्त प्रक्रियाद्वारा निर्मूलन आदि नै यसका मुख्य विशेषता हुन्। तत्त्वनिर्णय, विजय र परपक्षखण्डनमा यो पद्धति अत्यन्त उपयोगी हुने हुँदा त्यसको प्राप्तिका उद्देश्यले यसको अवलम्बन शास्त्रकारहरूले गरेको यत्र तत्र पाइन्छ। साथै यही प्रक्रियाका आधारमा नै न्यायदर्शनोपदिष्ट पदार्थको विश्लेषण गर्ने विशिष्ट चिन्तपद्धति विकास हुँदै आएको र दर्शनजगत् र दर्शनवाङ्मयमा यसले सर्वातिशय प्रभाव पारेको पनि तत्तत् दर्शनको अध्ययन, अवलोकनबाट स्पष्ट हुन्छ। त्यसैले दर्शनशास्त्रमा स्वमत वा सिद्धान्तलाई प्रतिष्ठापित गर्ने क्रममा यसले निर्देशित गरेको शैलीको अवलम्बन गर्दै सूत्रकार, भाष्यकार, व्याख्याकार र टीकाकार विशिष्ट आचार्यहरूले यसको उपयोगिता, औचित्य र आवश्यकतालाई सम्यक्तया विवेचन गर्नुभएको छ। तसर्थ यो किंवदन्ती वा दन्त्यकथा नभएर जीवन र जगत्को विश्लेषण गर्ने विशिष्ट पद्धति हो। यसमा चिन्तनवादी दृष्टिकोण भएका अध्येता, अनुसन्धाता र विवेचकहरूका बीचमा कुनै विमति वा विप्रतिपत्ति नहुनुपर्छ।

क) वाद

न्यायदर्शनमा प्राचुर्येण प्रयुक्त वाद शब्दको वाच्यार्थ विचारविशेष हुन्छ। यसप्रकारको वाद शब्द अध्यात्मविद्याका प्रवर्तक ग्रन्थहरूमा बहुधा प्रयुक्त भएको पाइन्छ। यसकारण प्रस्थानत्रयी विद्याअन्तर्गत भगवद्गीतामा भगवान् श्रीकृष्ण वादलाई आफ्नो विभूतिका रूपमा वर्णन गर्दै भन्नुहुन्छ - 'वादः प्रवदतामहम्।'

षोडशपदार्थवादी महर्षि गौतम[१४] वादलाई स्वतन्त्र पदार्थका रूपमा स्वीकार गरी सूत्रका माध्यमबाट त्यसका स्वरूपको प्रतिपादन यसरी गर्नुहुन्छ - 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः।' भन्नुको तात्पर्य प्रमाण र तर्कहरूद्वारा स्वपक्षको स्थापन र प्रमाणतर्कद्वारा परपक्षको खण्डन जुन कथाका माध्यमबाट गरिन्छ, त्यसलाई वाद भनिन्छ। यसरी स्वपक्षसाधन र परपक्ष खण्डन दुवैमा प्रमाण र तर्कहरू उपयोगी हुन्छन्। यसैलाई न्यायको शैलीमा साधन र उपालम्भ नामले अभिहित गरिएको हो। यो क्रम तबसम्म चलिरहन्छ, जबसम्म स्थापनावादीको पक्ष सर्वथा प्रमाणित भई प्रतिष्ठापित भएको स्थितिको निर्माण हुन्न। त्यसका लागि प्रतिवादीको मत खण्डित भएको हुनुपर्दछ, किनभने स्वमतोपस्थापन भएको निर्णय तबसम्म सम्भव हुन्न, जबसम्म परमत उपयुक्त छलरहित तर्कद्वारा निरस्त भएको अवस्था बन्दैन। फलतः

१४.प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छल-जातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः। न्या.सू., १-१-१।

तत्त्वजिज्ञासु गुरु र शिष्य अथवा सत्सिद्धान्तको परिशुद्ध परिशीलनकर्ताका बीच हुने जुन पवित्र विचारपद्धति हो, जसको उपसंहार परितुष्टिमा हुन्छ न कि विद्वेषमा त्यस्तो कथा नै पदार्थको सूक्ष्म विश्लेषण गर्ने वादकथा हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। यसमा जय, पराजय, मान, अपमान, उत्कर्ष, अपकर्ष आदि मनोविघटक विद्वेषक विषयको कुनै स्थान हुँदैन। तसर्थ यस प्रक्रियाबाट पदार्थको विश्लेषण गरी निष्कर्षको प्राप्ति गर्न, स्वसिद्धान्तको निरूपण गर्न र प्रतिपक्षलाई पनि सिद्धान्तत: स्वीकार गरी उपयुक्त तर्कद्वारा प्रतिपक्षका मतमा दोषोद्भावन गर्दै स्वपक्षको उपस्थापन गर्न यो पद्धति सर्वथा अनुसरणीय भएका कारण सर्वोत्कृष्ट मानिन्छ।

जस्तै- दीधितिकार रघुनाथशिरोमणि र उनका अनुयायीहरू काल र दिशालाई स्वतन्त्र द्रव्य मान्दैनन्। यस सम्वन्धमा उनीहरूको कथन छ- जगत्को उत्पत्ति र विनाशमा सहकारिकारण काल र दिशा परमात्मास्वरूप नै हुन्। अत: यसको अन्तर्भाव परमात्मामा हुन्छ, त्यसकारण तिनलाई स्वतन्त्र द्रव्य मान्नुको कुनै औचित्य छैन। अब यस सम्बन्धमा वादी र प्रतिवादीका दुई विचारहरू परिलक्षित हुन्छन्, काल द्रव्यत्ववाद र काल द्रव्यत्वाभाववाद। यसमा कालद्रव्यत्ववादीहरू- 'कालो द्रव्यं गुणवत्त्वात्, पृथिवीवत्।' यसप्रकारको अनुमानद्वारा काल गुणको आश्रय भएका कारण त्यो द्रव्य हो, अर्थात् गुणवत्त्वहेतुद्वारा कालमा द्रव्यत्वको सिद्धि हुन्छ भन्छन्। तर यसका विरोधी काललाई द्रव्यत्व नमान्नेहरू अनुमानद्वारा कालमा यथाकथञ्चित् क्लृप्तगुणको अभाव सिद्ध गरी त्यही हेतुद्वारा त्यसमा (काल) द्रव्यत्वाभाव सिद्ध गर्दछन्, जसअनुसार 'कालो न द्रव्यं गुणसामान्याभाववत्त्वात् गुणवदिति' यसप्रकारको गुणसामान्याभाववत्वहेतुद्वारा कालमा द्रव्यत्वको अभाव सिद्ध गरिन्छ।

यसरी उपर्युक्त प्रक्रियाद्वारा कालका द्रव्यत्व र त्यसको अभाव यी दुईमध्ये कुनै एकको स्थापनावादी वा प्रतिवादी उपयुक्त, प्रमाण र तर्कद्वारा स्वपक्षको स्थापन जबसम्म गर्न सक्तैनन्, तबसम्म यस विचारको शृङ्खला चलिरहन्छ। अर्थात् 'काल द्रव्य हो वा होइन' यी दुईमध्ये एक पक्षको निर्णय जबसम्म हुँदैन, तबसम्म विचारको क्रम चलि नै रहने जुन पद्धति हो, त्यसैलाई वादपद्धति भनिन्छ। यसमा वादी वा प्रतिवादी कुनैमा पनि विजिगीषाको स्थिति रहनुहुन्न, किनकि यथार्थ के हो, त्यसको निर्णय हुनु नै यसको मुख्य उद्देश्य हुन्छ।

ख) जल्प

विजिगीषाको उद्देश्यले प्रवृत्त विचारविशेषलाई जल्पकथा भनिन्छ। वादकथाको समान यसमा पनि स्वपक्षपोषक प्रमाणहरू उपयोगी हुन्छन्, तर जसरी भए पनि वादी वा प्रतिवादीले विजय प्राप्त गर्नु नै यसको मुख्य लक्ष्य भएकाले तर्काभास, प्रमाणाभास, छल, जाति, निग्रहस्थानहरूको पनि प्रयोग स्वमतनिरूपण गर्ने क्रममा गरिन्छ। त्यसैले त्यसको स्वरूपको निरूपण गर्दै महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ- 'यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थान-साधनोपालम्भो जल्प:।'

अब यस विषयमा शङ्का हुन सक्छ- छल, जाति र निग्रहस्थानहरू परपक्षखण्डनमा मात्र प्रयुक्त हुन्छन् न कि स्वपक्षस्थापनामा, त्यसकारण प्रमाणजस्तै तिनीहरू स्वपक्षसाधक कसरी हुन सक्छन् ? यसप्रकारको जिज्ञासा हुँदा भनिन्छ- यद्यपि यिनीहरूमा साक्षात् स्वपक्षसाधकत्व छैन, तथापि यिनीहरूको प्रयोगद्वारा परपक्षको खण्डन हुने भएकाले र त्यसबाट स्वपक्षको रक्षण हुने हुँदा परम्परया तिनीहरूमा स्वपक्षपोषकत्व निर्विवाद सिद्ध हुन्छ। अतः स्वतन्त्रतया जल्पविषयक विचारमा छलादि उपयोगी नभए पनि परपक्षखण्डनमा यिनीहरू स्वतन्त्रतया उपकारी हुन्छन् । यसै कथनलाई पुष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ - 'छलादीनामुपादानं जल्पे न स्वतन्त्राणां साधनभावः उपालम्भे तु स्वातन्त्र्यमप्यस्तीति ।' यहाँ उपालम्भ भनेको खण्डन हो ।

फलतः शास्त्रार्थ, परमतखण्डनपूर्वक स्वमतोपस्थापन, वादविवादप्रतियोगिता आदिमा जल्पविषयक विचार सर्वथा उपयोगी देखिन्छ ।

ग) वितण्डा

वितण्डाविषयक विचारमा परपक्षको खण्डन नै मुख्य लक्ष्य हुन्छ । जसरी भए पनि परपक्षको खण्डन गर्नु तर स्वपक्षको स्थापनचाहिँ नगर्नु नै यस कथाको विशेषता हो । त्यसैले सूत्रकार महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ- 'स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ।'

एतावता प्रमाण, तर्क, अवयव, छल, जाति, निग्रहस्थानका सहयोगले स्वपक्षको स्थापनरहित वादी वा प्रतिवादीद्वारा परपक्षको खण्डनमात्र जुन कथाका माध्यमले गरिन्छ, त्यसप्रकारको कथालाई वितण्डा भनिन्छ । यसकारण यसको मुख्य उद्देश्य परपक्षखण्डन हो भन्ने विषय सर्वथा सिद्ध हुन्छ ।

७. छल, जाति र निग्रहस्थानहरूको परिचय र उपयोगिता

उपर्युक्त प्रकारले विचार गर्दा पदार्थविश्लेषणमा तत्त्वनिर्णय, विजय र परपक्षखण्डनको उद्देश्यले प्रयुक्त छल, जाति र निग्रहस्थानहरू उपकारक सहकारिकारण[१५] हुन्छन् भन्ने कुरो स्वतः सिद्ध छ। अत एव न्यायदर्शनमा तिनीहरूलाई स्वतन्त्र पदार्थका रूपमा स्वीकार गरी निरूपण गरिएको छ ।

७.१ छलको स्वरूप

वक्ताले प्रयोग गरेको वाक्यको आशयलाई जानीजानी अपलाप गर्दै त्यसका विरुद्ध अर्थको ग्रहण गरिन्छ भने त्यस्तो स्थितिमा छलको प्रयोग भएको पाइन्छ । उदाहरण-

---

१५. तदसमवधानप्रयुक्तफलोपधायकत्वाभाववत्स्वकत्वं सहकारिकारणत्वम् । (दिक्कालनिरूपणम्, ?) ।

लोकव्यवहारका क्रममा भोजनप्रसङ्गमा कसैले कुनै व्यक्तिसँग प्रश्न गर्दछ- 'किं दुग्धं पीतम् ?' के दूध पिउनुभयो ? उत्तरदाता प्रश्नको आशयलाई छल्दै उत्तर दिन्छ- 'न हि दुग्धं पीतं भवति अपि तु शुक्लमिति' अर्थात् दूध पहेँलो हुँदैन, सेतो हुन्छ। उक्त वाक्यमा 'पीतम्' यो क्रियापद हो, न कि पीतरूप, अर्थात् दूधको विशेषण। प्रश्नकर्ताको आशय पनि त्यही हो, तर श्रोताले छल गर्ने उद्देश्यले 'पीतम्' को जानीजानी पहेँलो रूप यस्तो अर्थलाई ग्रहण गर्दछ। यसरी प्रष्टाको अभिप्रायलाई बङ्ग्याएर मनगढन्ते अर्थको कल्पना गरेर दोष देखाउनु छल हो भने त्यसप्रकारको छल गर्ने छलवादी। यस्तै अन्यत्र पनि प्रसङ्ग र प्रकरणअनुसार छलको प्रयोग गर्न सकिन्छ।

क) छलका भेदहरू

शास्त्रमा वाक्, सामान्य र उपचारका भेदले तीन प्रकारका छलहरू वर्णित छन्। **सामान्य छल :** सामान्यतया सम्भव अर्थको अतिसामान्य योगद्वारा असम्भव अर्थको कल्पना गर्नु नै सामान्य छल हो। सामान्य छललाई नै उपचार छल पनि भनिन्छ। उदाहरण- लोकमा मनुष्यअन्तर्गत देवदत्त नामक व्यक्तिलाई विद्या र आचारले युक्त देखेर 'देवदत्तोऽयं विद्याऽचारसम्पन्नो मनुष्यत्वात्' भनी कसैले यसप्रकारको वाक्य प्रयोग गर्दछ, त्यस्तै कसैले उक्त वाक्य श्रवण गरेर विद्या र आचारले रहित निर्मल नामक व्यक्तिलाई पनि 'तर्हि निर्मलोऽपि विद्याऽचारसम्पन्नः' भन्दछ, अर्थात् निर्मल पनि विद्या र आचारले सम्पन्न होस्, मनुष्यत्व भएकाले। यस्तो स्थितिमा विद्या र आचारले सम्पन्न देवदत्त नामक व्यक्तिमा सम्भव अर्थको अतिसामान्य मनुष्यत्वको योगका कारण विद्या र आचारले रहित निर्मलमा विद्याऽचारसम्पन्नत्व असम्भव अर्थको जुन कल्पना हो, त्यसैलाई सामान्य छल भनिन्छ। यस प्रकृतिको सामान्य छल नै उपचार छल हो।[१६]

८. जाति

असत् उत्तर नै यहाँ प्रयुक्त जातिपदको अर्थ हो। त्यसैले तर्कभाषाकार 'असदुत्तरं जातिः' भनी त्यसको स्वरूपको निरूपण गर्नुहुन्छ। खण्डनात्मक उत्तर नै जाति भएकाले सूत्रकार त्यसको स्वरूपलाई स्पष्ट पार्दै भन्नुहुन्छ- 'साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः।' भन्नुको तात्पर्य वादीले उदाहरणको साधर्म्यद्वारा अन्वयव्याप्तिले युक्त हेतुको प्रयोग गर्दै साध्यको साधन गर्दछ भने प्रतिवादीले उदाहरणवैधर्म्यद्वारा साध्यको प्रतिषेध गर्दछ अनि वादीले वैधर्म्य हेतुको प्रयोग गरी स्वपक्षको साधन गर्दा प्रतिवादीले साधर्म्यहेतुद्वारा साध्यको प्रतिषेध गर्दछ भने त्यसप्रकारको प्रक्रियाविशेषलाई नै जाति भनिन्छ।

---

१६. सामान्यछलमेव उपचारच्छलम्।

यही विषयलाई भाष्यकार भन्नुहुन्छ- 'प्रयुक्त साध्यसाधक हेतुमा जुन प्रसङ्ग हुन्छ, त्यो नै जाति हो।' त्यो प्रसङ्ग भनेको उदाहरणगत साधर्म्यद्वारा साध्यसाधक हेतुको उदाहरणगत वैधर्म्यद्वारा खण्डन गर्नु अनि उदाहरणगत वैधर्म्यद्वारा साध्यसाधक हेतुको उदाहरणगत साधर्म्यद्वारा खण्डन गर्नु हो, जसले गर्दा साध्यको सिद्धि हुन सक्तैन। शास्त्रमा यसप्रकारका परमतखण्डनमा उपयोगी वादीद्वारा साध्यसाधकतया प्रयुक्त हेतुमा व्याप्तिको अपेक्षा नगरी दोषको उद्भावन गर्दै साध्यको प्रतिषेध गर्ने असदुत्तरात्मक जातिहरू साधर्म्यसम, वैधर्म्यसम आदिका भेदले चौबीसओटा वर्णित छन्।[१७] विजय र परमतखण्डनका उद्देश्यले प्रयुक्त जल्प र वितण्डानामक कथामा मात्र उपर्युक्त जातिहरूको प्रयोग उपयुक्त हुन्छ। 'जायते इति जातिः' यस व्युत्पत्तिअनुसार पनि परोक्त हेतुमा जुन प्रसङ्ग जायमान हुन्छ, त्यसैलाई जाति शब्दले अभिहित गर्दछ भन्ने अवयवार्थ पनि प्रकृतमा स्पष्टै छ। उदाहरण- कार्यत्वहेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्ने उद्देश्यले वादी- 'शब्दोऽनित्यः कार्यत्वात्, घटवत्' यस्तो शब्दमा अनित्यत्वको साधक-अनुमानवाक्य प्रयोग गर्दछ अनि प्रयुक्त अनुमानमा प्रतिवादी - दृष्टान्तका रूपमा प्रयुक्त घटगत धर्मलाई लिएर खण्डनात्मक उत्तर दिंदै भन्छ - जसरी घटमा जन्यत्वधर्म भएकाले घटको समानधर्म जन्यत्वरूप कार्यत्वहेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन सक्छ, त्यस्तै गरी नित्याकाश अमूर्त द्रव्य हो, आकाशको समान शब्द पनि अमूर्त पदार्थ हो। अतः जसरी घटको साधर्म्य जन्यत्वहेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्वको सिद्धि हुन्छ, त्यस्तै अनित्य घटका विरुद्ध नित्याकाशको साधर्म्य अमूर्तत्वहेतुद्वारा शब्दमा नित्यत्वको सिद्धि किन नहुने ? जस्तै- शब्दो नित्यः अमूर्तत्वात् आकाशवत्। यसरी उक्तानुमानवाक्यमा अनित्यत्वको व्याप्ति कार्यत्वहेतुमा छ वा छैन, त्यसको उपेक्षा गर्दै केवल साधर्म्य वा वैधर्म्यका आधारमा प्रतिवादीसाध्यमा प्रतिषेध गर्न उद्यत हुन्छ, अर्थात् प्रतिवादी सदुत्तरबाट खण्डन नगरेर असदुत्तरका माध्यमले खण्डनात्मक उत्तर दिन्छ भने त्यस्तो स्थितिमा प्रतिवादीको यो उत्तर साधर्म्यसम नामक जाति हुन्छ। यो एउटा अतिसङ्क्षिप्त दिग्दर्शनात्मक परिचय मात्र हो।

९. निग्रहस्थान

निग्रहस्य- पराजयस्य स्थानम्=कारणम्=निग्रहस्थानम्। अर्थात् पराजयको कारणलाई निग्रहस्थान भनिन्छ। न्यायदर्शनमा निग्रहस्थानलाई अन्तिम पदार्थका रूपमा स्वीकार गरी त्यसका स्वरूपको उदाहरणसहित निरूपण गरिएको छ। महर्षि गौतम भन्नुहुन्छ - 'विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्।' यसरी विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्ति यी दुई पराजयका कारण हुन् भनी त्यसको स्वरूप सूत्रद्वारा निर्देशित

१७.साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्याऽवर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्याप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्ताऽनुत्पत्ति-संशयप्रकरणाऽहेत्वऽर्थापत्त्यऽविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यऽनुपलब्धिनित्याऽनित्यकार्यसमाः। (न्या.सू., ५-१-१।

गरिएको छ। त्यसमा विप्रतिपत्ति भनेको विपरीत ज्ञान हो, जसको सम्बन्ध हेतुसंग हुन्छ। जो हेतु होइन, त्यसलाई हेतु सम्झनु नै हेतुको विपरीत ज्ञान हो। त्यस्तो ज्ञान नै वादी वा प्रतिवादीको पराजयको कारण हुन्छ। यसै विषयलाई पुष्ट गर्दै भाष्यकार भन्नुहुन्छ- 'विप्रतिपद्यमानः पराजयं प्राप्नोति।' अर्थात् विचारका क्रममा विप्रतिपत्तियुक्त वादी वा प्रतिवादी पराजयलाई प्राप्त गर्दछ। त्यस्तै- प्रतिपत्ति नहुनु पनि पराजयको कारण हो। विचारका अवसरमा वादी वा प्रतिवादीद्वारा उपस्थापन गरिएको खण्डनीय विषयको खण्डन गर्दैन या वादी या प्रतिवादीले सिद्ध गरेको खण्डनीय विषयलाई खण्डन गर्न प्रारम्भ गर्दैन भने त्यस्तो स्थितिमा अप्रतिपत्ति हुन्छ, अर्थात् वादी वा प्रतिवादीलाई खण्डनयोग्य विषयको ज्ञान नभएको स्थिति त्यहाँ देखिन्छ। यस्तो स्थितिमा वादी वा प्रतिवादी जोसुकै भए पनि निगृहीत हुन्छ, अर्थात् पराजित भएको मानिन्छ। एतावता यो सिद्ध हुन्छ - हेतुको विपरीत ज्ञान अथवा अज्ञान नै निग्रहस्थान हो र त्यसप्रकारको स्थितिमा प्राप्त हुनु नै पराजित हुनु हो, अतः पराजयको मूल कारण नै निग्रहस्थान हो, जसको मूलभित्ति विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्ति हुन्छन्।

वृत्तिकार विश्वनाथले 'निग्रहस्य 'खलीकारस्य स्थानम्' भनी निग्रहस्थानको व्याख्या गर्नुभएको छ। वाचस्पति मिश्र विवक्षित अर्थको प्रतिपादन नहुनु नै खलीकार हो भनी स्पष्ट पार्नुहुन्छ। यसमा ध्यातव्य के छ भने- विजय र परपक्षखण्डनका उद्देश्यले जल्प र वितण्डाविषयक विचार प्रवृत्त हुने हुँदा त्यसप्रकारका विचारमा वादी वा प्रतिवादीको विपरीत ज्ञान आदिका कारण दुईमध्ये एकको पराजय हुन्छ तर वादविषयक विचारमा यो स्थिति नहुने हुँदा तत्त्वनिर्णयका उद्देश्यले प्रवृत्त विचारमा स्वपक्षको स्थापना गर्न नसक्नु नै निग्रहस्थानलाई प्राप्त गर्नु हो र त्यही अवस्थाविशेषलाई प्राचीन आचार्यहरूले 'खलीकार' नामले अभिहित गर्नुभएको हो भनी यत्र तत्र स्पष्ट गरिएको छ।

एतावता विप्रतिपत्ति र अप्रतिपत्ति नै निग्रहका मूलभूत आधार हुन् र यी प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञाविरोध आदिका भेदले बाइसओटा छन्।[१८] न्यायदर्शनको पञ्चम अध्यायको द्वितीय आह्निकमा सविस्तार यिनीहरूको विवेचना गरिएको छ। यसप्रकार निग्रहस्थानहरू शास्त्रमा प्रतिपादित विभिन्न वाद सिद्धान्त आदिको विचारविश्लेषणमा जसरी उपयोगी छन्, त्यस्तै लोकव्यवहारसम्पादनमा उचित निष्कर्ष प्रदान गर्न र वादी वा प्रतिवादीलाई पराजित गर्न पनि त्यति नै उपयोगी, सार्थक छन् भन्ने विषय निर्विवाद सिद्ध हुन्छ। वादी वा प्रतिवादी उपर्युक्त कारणबाट निगृहीत भएपछि प्रवृत्त विचारको उपसंहार हुने हुँदा महर्षि गौतमले निग्रहस्थान नामक पदार्थलाई अन्तिम पदार्थका रूपमा स्वीकार गरी तदनुरूप

---

१८. प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासन्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थकमप्राप्तिकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि।(न्या.सू.,५-२-१)।

त्यसको व्याख्या-विश्लेषण गर्नुभएको यथार्थ पनि प्रकृतमा स्मरणयोग्य छ। उदाहरण-वेदमा पौरुषेयत्व सिद्ध गर्ने उद्देश्यले वादी पञ्चावयव वाक्यको प्रयोगद्वारा स्वपक्षोपस्थापन गर्दै भन्दछ।

स्थापनवादी पक्ष

अनुमानवाक्य-वेदवाक्यं पौरुषेयं वाक्यत्वात्, महाभारतादिवाक्यवत्। यस अनुमानवाक्यमा-

१) प्रतिज्ञा- वेदवाक्यं पौरुषेयम्।

२) हेतु- वाक्यत्वात्।

३) उदाहरण- यथा महाभारतादिवाक्यम्।

४) उपनय- पौरुषेयत्वव्याप्तिविशिष्टवाक्यत्ववद् वेदवाक्यम्।

५) निगमन- पौरुषेयत्वव्याप्तिविशिष्टवाक्यत्वाद् वेदवाक्यं पौरुषेयम्।

यसरी वेदपौरुषेयत्ववादी नैयायिकहरू उल्लिखित पञ्चावयव वाक्य प्रयोगद्वारा वेदवाक्यमा वाक्यत्वहेतुद्वारा पौरुषेयत्व सिद्ध गर्दछन्। त्यसमा प्रतिवादी मीमांसकहरू उक्तानुमानमा दोष देखाउँदै भन्दछन्- तपाईंले (नैयायिक) महाभारतादिवाक्यंलाई झैं अपौरुषेय वेदवाक्यलाई पौरुषेयत्व सिद्ध गर्न प्रयुक्त हेतु उचित छैन, किनभने महाभारतका रचयिता वेदव्यास हुनुहुन्छ भने अपौरुषेय वेदवाक्यका रचयिता को हुन सक्छ भन्ने शङ्का हुँदा त्यस कथनलाई पुष्ट गर्ने उपपत्ति वा प्रमाण पाईंदैन। त्यसकारण पौरुषेय महाभारतादिवाक्यमा झैं वेदवाक्यमा पौरुषेयत्वसाधक वाक्यत्वहेतु समर्थ छैन। यस्तो स्थितिमा दृष्टान्त असिद्ध र वेदवाक्यमा पौरुषेयत्वको अभाव छ। फलतः वेदवाक्यमा पौरुषेयत्वको सिद्धि हुन सक्तैन। यसरी प्रतिवादीले प्रस्तुत गरेको दोषलाई निराकरण नगरेर स्वपक्षलाई छोड्दै पक्षान्तरको अवलम्बन गर्ने वादीलाई 'प्रतिज्ञाहानि' नामक निग्रहस्थान हुन्छ अनि वादी निगृहीत हुन्छ। त्यसपछि मध्यस्थकर्ताद्वारा उसलाई स्वपक्षको परित्याग गरेको उपयुक्त कारण देखाई पराजित भएको घोषणा गरिन्छ। एवं रीत्या कहीं हेतुहानि, कहीं दृष्टान्तहानि, कहीं सिद्धान्तहानि आदि भएका स्थितिमा वादी वा प्रतिवादी निगृहीत हुने हुँदा त्यसप्रकारको अवस्थाविशेषमा 'प्रतिज्ञाहानि' नामक निग्रहस्थान हुन्छ भन्ने विषय स्वतः स्पष्ट छ।

यसप्रकारका विचारप्रक्रियामा निश्चित आधारविन्दुहरू निर्दिष्ट हुन्छन्। वादी, प्रतिवादी र मध्यस्थताकर्ताको यसमा भूमिका रहन्छ। निर्धारित र घोषित नियमहरूको परिपालन सर्वथा हुनुपर्दछ। पक्षको उपस्थापन गर्ने क्रममा सर्वप्रथम वादीले स्वपक्षको उपस्थापन गर्दछ अनि प्रतिवादीले वादीको आशयलाई ग्रहण गरेको वा नगरेको त्यसको बोध गराउने उद्देश्यले वादीको आशयलाई स्पष्ट पार्नुपर्दछ। त्यसपछि मध्यस्थताकर्तालाई वादीको मत प्रतिवादीलाई अवगत भएको कुरो थाहा हुन्छ, अनि प्रतिवादी वादीको मतलाई प्रतिवाद गर्न अधिकृत मानिन्छ।

यस क्रममा घोषित नियमको लेशमात्र उल्लङ्घन भएको हुनु हुन्न । यस किसिमको विधिसम्मत प्रक्रिया नै न्यायदर्शनले निर्देशित गरेको वैज्ञानिक विचारप्रक्रिया हो ।

१०. हेत्वाभास

त्रिविध कथामा हेत्वाभासको निर्णायक भूमिका रहन्छ । साँच्चै नै भन्ने हो भने हेत्वाभासविषयक ज्ञानविना तीन प्रकारका कथामा प्रवृत्ति नै हुन सक्तैन । त्यसकारण व्याप्ति र पक्षधर्मताले युक्त हेतु जसरी तत्त्वनिर्णय र विजयमा उपयोगी हुन्छ, त्यस्तै हेतुगत दोषको ज्ञान पनि तत्त्वनिर्णय र विजयमा उपकारी हुने कुरो निर्विवाद सिद्ध हुन्छ । व्याप्ति र पक्षधर्मता नै हेतुको बल हो । त्यसैले व्याप्ति र पक्षधर्मताले युक्त हेतु सद्धेतु हुन्छ र तादृश हेतुद्वारा हुने ज्ञान नै प्रमात्मक हुन्छ । त्यस्तै कसैले वस्तुतः हेतु छैन, तर हेतुको जस्तो भान गरायो भने त्यस्तो स्थितिमा असद्धेतु पनि सद्धेतुको तरह साध्य सिद्ध गर्न सक्छ, यदि वादी वा प्रतिवादीलाई हेतुगत दोषको ज्ञान भएन भने । किनभने वादीद्वारा प्रयुक्त हेतु दोषयुक्त हुन्छ त्यस्तो हेतुद्वारा स्थापनावादी साध्य सिद्ध गरिरहेको हुन्छ, प्रतिवादी हेतुगत दोषको उद्‌भावना गर्न सक्तैन । त्यस्तो स्थितिमा वादी सद्धेतुद्वारा साध्य सिद्ध गर्न सफल हुन्छ । साध्यसाधक हेतुमा दोषको उदभावन गर्न तब सकिन्छ, अर्थात् वादी वा प्रतिवादी समर्थ हुन्छ, जब उसलाई हेतुगतदोषविषयक ज्ञान हुन्छ । फलतः विचारका क्रममा सपरिकर (व्याप्तिपक्षधर्मता) हेतुको ज्ञान जति आवश्यक हुन्छ, त्यति हेत्वाभासविषयक ज्ञान पनि । अतः चिन्तामणिकार भन्नुहुन्छ- 'हेत्वाभासास्तत्त्वनिर्णयविजयप्रयोजकत्वान्निरूप्यन्ते ।' यसै विषयलाई ध्यानमा राखी सपरिकर हेतुको निरूपणपश्चात् हेत्वाभासको निरूपण गरिन्छ भनी ग्रन्थकारले स्पष्ट गर्नुभएको छ ।

न्यायदर्शनमा हेत्वाभासको स्वरूपलाई बताउने स्वतन्त्र सूत्र पाईंदैन, किनभने हेत्वाभास शब्दबाट नै अहेतु अर्थात् असद्धेतु, दुष्ट हेतु यस्तो अपेक्षित अर्थको लाभ हुने हुँदा तत्स्वरूपबोधक सूत्रको औचित्य नभएका कारण सूत्रको उपदेश गर्न सूत्रकारले आवश्यक ठान्नुभएन । अथवा 'सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः' भन्ने सूत्रमा प्रयुक्त हेत्वाभासका स्वरूपको बोध सम्भव हुने हुँदा त्यसको निरूपण आवश्यक नमानिएको हुन सक्छ । त्यसैले सूत्रार्थनिरूपणावसरमा भाष्यकार भन्नुहुन्छ- 'अहेतवो हेतुवदाभासमानाः ।' त्यसमा 'अहेतवः' यसको 'व्याप्तिपक्षधर्मताविशिष्टलिङ्गभिन्नाः' अर्थ हुन्छ अनि अनुमानवाक्यमा पञ्चम्यन्तलिङ्गबोधक वचनद्वारा प्रयुक्त हेतु वास्तविक नभए तापनि हेतुको समान भासित हुन्छ भने त्यस्तो हेतुलाई हेत्वाभास भनिन्छ भनी 'लक्षणमाला' नामक ग्रन्थमा स्पष्ट गरिएको छ, जसको आशय दुष्ट हेतु हुन्छ । एतावता हेतुका दोषहरू अथवा दोषयुक्त हेतु नै हेत्वाभासको अर्थ हुन्छ । 'हेतोराभासाः' यस व्युत्पत्तिअनुसार हेतुगत दोष यस्तो अर्थ हेत्वाभासको हुन्छ भने 'हेतुवदाभासन्ते' यस्तो

व्युत्पत्तिअनुसार वस्तुतः हेतु होइन तर हेतुको समान भासित हुन्छ भन्ने अर्थ निक्लन्छ।

न्यायदर्शनमा हेत्वाभाससामान्य र प्रत्येक हेत्वाभासका लक्षणहरू प्रारम्भिक ग्रन्थदेखि माथिल्लो ग्रन्थसम्म सविस्तार विवेचित छन्, जसमा आकर्षक शैलीमा प्रभावकारी विमर्श गरिएको छ। अनि न्यायदर्शनले पाँच प्रकारका हेत्वाभास र त्यसका अवान्तर भेदहरूको उल्लेख गरी उदाहरणसहित शास्त्र र लोकमा युक्तिसम्मत प्रक्रियाका माध्यमले यसको उपयोगिता र औचित्यलाई प्रतिष्ठापित गरेको छ। यसका भेदहरूका सम्बन्धमा प्राचीन र नव्यहरूका बीचमा मतभेद देखिँदैन। किनभने महर्षि गौतम र गङ्गेशोपाध्याय दुवै आचार्यले पाँच प्रकारका हेत्वाभासहरू स्वीकार गरी तदनुरूप नै व्याख्या र विश्लेषण गर्नुभएको छ तर प्राचीन र नवीनका मतमा हेत्वाभासका नामहरूका सम्बन्धमा केही पार्थक्य देखिन्छ। जस्तै- नव्यमतमा सत्प्रतिपक्ष, असिद्ध र बाधित नामले प्रसिद्ध हेत्वाभासलाई प्राचीनमतमा प्रकरणसम, साध्यसम र कालातीत नामले अभिहित गरिएको छ। यसप्रकारका हेत्वाभासहरू सर्वत्र उपयोगी हुने हुँदा आस्तिक-नास्तिक सबै दर्शनमा कुनै न कुनै रूपमा स्वीकार गरी स्वमतोपस्थापनमा प्रयोग गरेको पाइन्छ। त्यसमा वैशेषिकदर्शनमा तीन प्रकारका हेत्वाभासहरू स्वीकृत छन् भने कसैकसैले यसैलाई मानेका छन्। अलङ्कारशास्त्री भामहले पनि तीन प्रकारका हेत्वाभासहरू मानी तदनुरूप हेतुको लक्षण गरिएको पाइन्छ। यही आधारमा नैयायिकहरूले पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षासत्त्व, अबाधितत्व र असत्प्रतिपक्षितत्व यी पाँच तत्त्व जसमा हुन्छन्, त्यो नै हेतु हुन्छ र तादृश हेतुद्वारा नै साध्यको सिद्धि हुन्छ भनी स्पष्ट गरेका छन्। त्यसै विषयलाई प्रतिपादन गर्दै उदयनाचार्य भन्नुहुन्छ- 'समस्तरूपोपपन्नलिङ्गप्रतिपादकं वाक्यं न्यायः।' हेत्वाभासका सम्बन्धमा यो अत्यन्त सङ्क्षिप्त दिग्दर्शन मात्र हो। अब यसका उदाहरणहरू सङ्क्षेपतः प्रस्तुत गरिन्छन्। उदाहरण-

क) सव्यभिचारको उदाहरण (साधारण)

व्यभिचार दोषविशेषको नाम हो। यस दोषले युक्त हेतुलाई सव्यभिचार हेतु भनिन्छ। यो अनैकान्तिक नामले पनि अभिहित छ अनि साधारण, असाधारण र अनुपसंहारीका भेदले सव्यभिचार तीन प्रकारको हुन्छ। जस्तै- 'अयं मनुष्यः प्राणित्वात्, श्रीरामः कौशल्यापुत्रः दशरथपुत्रत्वात्।' इत्यादि अनुमानवाक्यको प्रयोग गरी वादी प्राणित्वहेतुद्वारा मनुष्यत्व सिद्ध गर्न उद्यत हुन्छ, अनि हेत्वाभासविषयकज्ञानवान् प्रतिवादी हेतुगत दोषको उद्भावन गर्दै भन्दछन्- मनुष्यत्वको साधक प्राणित्व हेतु हुन सक्तैन, किनभने प्राणित्व प्राणी मात्रमा रहने धर्म हो, त्यसैले प्राणित्व पशुपक्षी सबैमा छ, अर्थात् मनुष्यत्व नभएको पशुपक्षी आदिमा पनि प्राणित्व छ। फलतः वादीद्वारा प्रयुक्त मनुष्यत्वसाधक प्राणित्व हेतु व्यभिचार नामक दोषले युक्त हुन्छ। यस्तो स्थितिमा मनुष्यत्वको व्याप्ति प्राणित्व

हेतुमा छैन, त्यसकारण व्याप्तिज्ञानको विरोधी व्यभिचार ज्ञान हुने हुँदा उक्त हेतु साध्यव्याप्य हुन सक्तैन, अर्थात् व्याप्तिविशिष्ट हुँदैन, अतः प्राणित्वहेतु मनुष्यत्वको साधक कदापि हुन सक्तैन ।

यसरी हेत्वाभासविषयक ज्ञान नभएमा मनुष्य पनि प्राणी भएको हुँदा हेत्वाभासको प्रयोग गरेर मनुष्यत्व सिद्ध गर्न सफल हुन सक्तछ । तद्विषयक ज्ञान छ भने वादीद्वारा प्रयुक्त अनुमानमा हेतुगत दोषको उद्भावन गरिन्छ अनि स्थापनावादी निगृहीत हुन्छ । त्यस्तै 'श्रीरामः कौशल्यापुत्रः दशरथपुत्रत्वात्' इत्यादि स्थलमा पनि सम्झनुपर्दछ । त्यसैले हेत्वाभासप्रतिपादक ग्रन्थहरूमा 'साध्याभाववद्वृत्तित्वम्' यसप्रकार साधारण हेत्वाभासको स्वरूप निर्देशित गरिएको छ । यो साधारण हेत्वाभासको उदाहरण हो । यस्तै अन्यत्र पनि सम्झनुपर्छ ।

(ख) असाधारण

सबै सपक्ष र सबै विपक्षमा नरहने, पक्षमात्रमा रहने जुन हेतु हुन्छ, त्यस्तो हेतुलाई असाधारण हेत्वाभास भनिन्छ । जस्तै- 'मनुष्यो नित्यो मनुष्यत्वात् ।' यहाँ नित्यत्वको साधक मनुष्यत्व हेतुमा असाधारण नामक हेत्वाभास छ । किनकि नित्यत्व सम्पूर्ण सपक्ष आत्मादिमा छ, त्यहाँ मनुष्यत्व हेतु रहँदैन । नित्यत्वाभाव भएको घटपटादिमा पनि मनुष्यत्व रहँदैन । पक्षीभूत मनुष्यमा मात्र मनुष्यत्वहेतु रहन्छ, त्यसकारण नियत्यत्वसाधक मनुष्यत्वहेतु असाधारणैकान्तिक हुन्छ । यसप्रकारको ज्ञान साध्यसामानाधिकरण्यरूप सिद्धान्तपक्षीय व्याप्तिज्ञानका प्रति विरोधी हुन्छ ।

ग) अनुपसंहारी

अन्वय र व्यतिरेक दृष्टान्तरहित जुन हेतु हुन्छ, त्यस्तो हेतुलाई अनुपसंहारी भनिन्छ । जस्तैः- 'सर्वम् अनित्यं प्रमेयत्वात् ।' यहाँ 'सर्वम्' यो पक्ष भएकाले न अन्वयदृष्टान्त पाइन्छ न व्यतिरेकदृष्टान्त नै । त्यसकारण अनित्यत्वको साधक प्रमेयत्वहेतु अनुपसंहारी हुन्छ । फलतः प्रमेयत्वहेतु अनित्यत्वको साधक हुन सक्तैन । यसप्रकारको अनुपसंहारिविषयक ज्ञान व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानको विरोधी मानिन्छ ।

घ) विरुद्ध

विरोधनामक दोष जुन हेतुमा हुन्छ, त्यस्तो हेतुलाई विरुद्ध भनिन्छ । त्यसैले साध्यका अधिकरणमा नरहने जुन हेतु हुन्छ, त्यस्तो हेतुविरोधी मानिन्छ । जस्तै- 'अयं मनुष्यः पशुत्वात् ।' यहाँ साध्य मनुष्यत्वको अधिकरण मनुष्यमा पशुत्व हेतु नरहने हुँदा मनुष्यत्वको साधक पशुत्व हेतु विरोधी हुन्छ । यसप्रकारको विरोधविषयक ज्ञान साध्याभावग्रहसामग्रीत्वेन साक्षात् 'अयं मनुष्यः' यसप्रकारको अनुमितिको विरोधी मानिन्छ ।

ङ) सत्प्रतिपक्ष

साध्याभावको साधक अर्को हेतु जहाँ उपस्थापित गरिन्छ, त्यस्तो हेतु सत्प्रतिपक्षित मानिन्छ। त्यसैले सत्प्रतिपक्षस्थलमा हेतुद्वय अनिवार्य रूपमा उपस्थापित भएको हुनुपर्दछ। जस्तै - कसैले 'मनुष्यो नित्यः, मनुष्यत्वात्' यसप्रकारको अनुमानको प्रयोग गरी मनुष्यत्वहेतुले मनुष्यमा नित्यत्व सिद्ध गर्दछ भने त्यहीं प्रतिवादी 'मनुष्योऽनित्यः कार्यत्वात्' यसप्रकारको अनुमान प्रयोग गर्दै प्रतिहेतु कार्यत्वद्वारा अनित्यत्व सिद्ध गर्दछ। यसरी एउटै पक्षमा नित्यत्व र त्यसको अभाव सिद्ध गर्न हेतु-प्रतिहेतु उपस्थापित गरिन्छन् भने त्यस्तो स्थितिमा हेतु सत्प्रतिपक्षित हुन्छ। यसप्रकारको सत्प्रतिपक्षको ज्ञान साक्षात् अनुमितिको विरोधी हुन्छ।

च) असिद्ध (आश्रयासिद्ध)

असिद्धिदोषले युक्त हेतुलाई असिद्ध भनिन्छ। ती आश्रयासिद्धि, स्वरूपासिद्धि र व्याप्यत्वासिद्धिका भेदले तीन प्रकारका छन्। जहाँ आश्रयको सिद्धि हुन सक्तैन, त्यस्तो हेतु आश्रयासिद्ध हुन्छ। जस्तै- 'काञ्चनमयः पर्वतो वह्निमान्, धूमात्।' यस्तो अनुमानवाक्यमा पक्षताको अवच्छेदक काञ्चनमयत्वको आश्रय पर्वत हुन सक्तैन। फलतः यसप्रकारको आश्रयासिद्धिको ज्ञान परामर्श र अनुमिति दुवैको विरोधी हुन्छ।

छ) स्वरूपासिद्ध

पक्षमा हेतुको अभाव देखियो भने त्यस्तो हेतु स्वरूपासिद्ध मानिन्छ। जस्तै- 'शब्दोऽअनित्यः चाक्षुषत्वात्।' यस्तो अनुमान प्रयोग गर्दै चाक्षुषत्वहेतुद्वारा शब्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्न खोज्दा उक्त हेतु स्वरूपासिद्धिले युक्त हुन्छ, किनभने शब्दमा चाक्षुषत्वको अभाव छ। फलतः चाक्षुषत्वको अभावले युक्त शब्द छ भन्ने स्वरूपासिद्धिज्ञान भएको अवस्थामा न 'अनित्यत्वव्याप्यचाक्षुषत्ववान् शब्दः' यस्तो ज्ञान हुन सक्तछ, न 'शब्दोऽनित्यः'। अतः स्वरूपासिद्धिज्ञान परामर्श र अनुमिति दुवैको विरोधी मानिन्छ।

ज) व्याप्यत्वासिद्ध

जुन हेतुमा व्याप्तिको सिद्धि हुन सक्तैन, त्यस्तो हेतुलाई व्याप्यत्वासिद्ध भनिन्छ। जस्तै- 'पर्वतो वह्निमान् काञ्चनमयधूमात्।' यहाँ धूममा काञ्चनमयत्व असिद्ध भएका कारण वह्निको व्याप्ति काञ्चनमयत्वविशिष्ट धूममा असिद्ध छ। त्यसैले 'काञ्चनमयत्वाभाववान् धूमः' यस्तो व्याप्यत्वासिद्धिको ज्ञान भएका अवस्थामा 'वह्निव्याप्यकाञ्चनमयधूमवान् पर्वतः' यस्तो परामर्शात्मक ज्ञान उत्पन्न नहुने हुँदा परामर्शको विरोधी व्याप्यत्वासिद्धिविषयक ज्ञान हुन्छ। त्यस्तै 'पर्वतो

वह्निमान्' यसप्रकारको अनुमितिको विरोधी पनि उक्त ज्ञान हुने हुँदा परामर्श र अनुमिति दुवैको विरोधी मानिन्छ। साध्यको समान हेतु पनि असिद्ध हुने हुँदा यस हेत्वाभासलाई 'साध्यसम' पनि भनिन्छ।

झ) बाधित (कालात्ययापदिष्ट)

बाध दोषविशेषको नाम हो। जुन हेतुमा बाधनामक दोष हुन्छ, त्यस्तो हेतु बाधित हुन्छ। प्राचीनको मतमा यसलाई कालातीत वा कालात्ययापदिष्ट पनि भनिन्छ। साधनकालमा पक्षमा साध्यको अत्यय अर्थात् अभाव भएका कारण कालात्यय भनिएको हो। साध्यको अभावकालमा अपदिष्ट अर्थात् प्रयुक्त जुन हेतु, त्यस्तो हेतु कालात्ययापदिष्ट हुन्छ। त्यसैले साध्यको अभावले युक्त पक्ष छ भने त्यस्तो स्थितिमा बाध हुन्छ। जस्तै- 'वह्निः शीतः द्रव्यत्वात्।' यस्तो अनुमानको प्रयोग गर्दै द्रव्यत्वहेतुद्वारा वह्निमा शीतत्वको सिद्धि कसैले गर्दछ भने त्यस्तो स्थितिमा उक्त शीतत्वसाधक द्रव्यत्वहेतु बाधित हुन्छ। यसप्रकार बाधविषयक ज्ञान साक्षात् अनुमितिको विरोधी हुने हुँदा सत्प्रतिपक्षभिन्न जो साक्षात् अनुमितिको मात्र प्रतिबन्धक हुन्छ, त्यो बाध हो भनी त्यसको स्वरूप यत्र तत्र निरूपण गरिएको छ।

निष्कर्षमा भन्दा जुन हेतु साध्यसाधक हुन सक्तैन, त्यसलाई हेत्वाभास भनिन्छ। यसप्रकार हेत्वाभासविषयक ज्ञानवान् व्यक्तिलाई समाज वा लोकव्यवहारमा हेत्वाभास, तर्काभास, दृष्टान्ताभास आदिको प्रयोग गरेर कसैले पनि वञ्चित गर्न सक्तैन। फलतः युक्तिद्वारा स्वमतोपस्थापनमा र परमतखण्डनमा पक्ष, साध्य, हेतु र दृष्टान्तको उल्लेखपूर्वक गरिने न्यायदर्शनले निर्देशित तथा प्रतिपादित जुन पदार्थ विश्लेषणपद्धति हो, विचार गर्ने प्रक्रिया हो, त्यो सर्वथा वैज्ञानिकी लोकव्यवहारमा नैपुण्यप्रदायिनी छ। यसमा सन्देह गर्नुपर्ने कुनै आधार छैन। विचारका क्रममा वादीले प्रस्तुत गरेको हेतु ठीक छ, छैन भनी छुट्ट्याउन सक्नु, प्रतिपाद्य विषयलाई सम्यक् विचार गरेर मात्र कुनै मत वा पक्षको उपस्थापन गर्नु, सयुक्ति दोषको उद्भावन गर्नु अनि परिहार गर्नु, पुनः हेतुगत दोषलाई विभिन्न कोणबाट समीक्षा गर्नु इत्यादि यस पद्धतिका मौलिक विशेषता हुन्।

११. उपसंहार

वर्तमान न्यायप्रणालीमा उपरिनिर्दिष्ट पद्धतिलाई समावेश गराई न्यायदर्शनले प्रयोग गरेको विश्लेषणपद्धतिको अवलम्बन गर्दै वाद, प्रतिवाद, बहस, विचार, विमर्श, निर्णय र निष्कर्ष गर्ने प्रक्रिया विकसित हुन सकेमा न्यायविद्याको उपयोगिता जनमानसमा सहजतः सम्प्रेषित हुन सक्ने कुरो निर्विवाद छ। यसप्रकारको विचारप्रधान गोष्ठीका माध्यमले यसमा निहित विचारलाई बढीभन्दा बढी सम्प्रेषण गर्नु यस क्षेत्रमा संलग्न हामी सबैको सामूहिक दायित्व हो। हामीले कुनै नयाँ विषयको सम्प्रेषण गर्ने होइन, यहीं विद्यमान जो उपयोगी विचारसागर हो, त्यसैलाई समाजले ग्रहण गर्न सक्ने किसिमले प्रस्तुत गर्नु, सम्प्रेषित गर्नु नै

आजको चुनौती हो। पठनपाठनमा मात्र सीमित यस विद्याको विपुल उपयोगिता लोकमा देखिन्छ। त्यसलाई रुचिको विषय बनाउन नसक्नु, लोकमा यथेष्ट प्रचार गर्न नसक्नु यस विद्याका अध्येता, अनुसन्धाता हामीहरूको नै दुर्बलता हो। यस कटुसत्यलाई हामी सबैले कुनै न कुनै रूपमा स्वीकार गर्नै पर्ने हुन्छ। राज्यले पनि यस वास्तविकतालाई अपलाप गर्न मिल्दैन। इति शुभम्। जयतु संस्कृतम्।

सन्दर्भग्रन्थसूची

आचार्यः, उदयनः, **न्यायकुसुमाञ्जलिः** (हिन्दीव्याख्यासहितः), सम्पा. भगीरथत्रिपाठी, वाराणसी : सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालयः, संवत् २०३०।

.........................., लक्षणावली, सम्पादकः शशिनाथशर्मा, दरभङ्गा : मिथिला विद्यापीठम्, सम्वत् २०१९।

उद्योतकरः, भारद्वाजः, **न्यायभाष्यवार्तिकम्** (अनन्तलालठक्कुरेण संस्कृतम्), दिल्ली : भारतीयदार्शनिकानुसन्धानपरिषद्, स. १९९७

उपाध्यायः, बलदेवः, **अवयवप्रकरणम्**, व्याख्याता ज्वालाप्रसादगौडः, वाराणसी : चौखम्वा संस्कृत संस्थान, संवत् २०३४।

झा, आनन्द, **पदार्थशास्त्र**, लखनऊ : हिन्दी समिति सूचना विभाग, सन् १९६५।

तर्कवागीश, फणिभूषण, **न्यायपरिचय**, अनु.किशोरनाथ झा, वाराणसी : चौखम्बाविद्याभवन, स. १९६८।

देवः, राजा राधाकान्तः, **शब्दकल्मद्रुमः**, पुनर्मुद्रणम्, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, स.२००२।

देवाचार्यः, प्रशस्तः, **प्रशस्तपादभाष्यम्** (न्यायकन्दलीयुतम्), सं. हिन्दीव्याख्याकारश्च श्रीदुर्गानन्द झा, वाराणसी : हरिश्चन्द्रमणि त्रिपाठी, स. १९९७।

न्यायसूत्रम्

भट्टः, अन्नम्, **तर्कसंग्रहः**, व्याख्याचतुष्टयोपेतः (व्याख्यातारो गोवर्धनसुधी–चन्द्रजसिंह–अन्नम्भट्ट–श्रीकृष्णवल्लभाचार्याः) , पुनर्मुद्रणम्, वाराणसी : चौखम्वाविद्याभवन, स. २००३।

भट्टाचार्यः,विश्वनाथपञ्चाननः, न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, किरणावलीव्याख्योपेता (पञ्चमं संस्करणम्), व्याख्याता श्रीकृष्णभल्लभाचार्यः, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, संवत् २०५२ ॥

मिश्रः, केशवः, तर्कभाषा, 'माथुरी' हिन्दीव्याख्योपेता (व्याख्याता गजाननशास्त्री मुसलगवाँकरः), तृतीयसंस्करणम्, वाराणसी : चौखम्बाविद्याभवनम्, सन् १९९५ ।

मिश्रः, वाचस्पतिः, न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, पुनर्मुद्रणम्, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, स.१९९० ।

वात्स्यायनः, न्यायभाष्यम् (प्रसन्नपदापरिभूषितम्), व्याख्याता सुर्दनाचार्यः, अभिनवसंस्करणम्, वाराणसीं : वौद्धभारती, स. १९९८ ।

***

न्यायदर्शनका मूलभूत सिद्धान्तहरू

सहप्रा.जगत्प्रसाद उपाध्याय

१. न्यायदर्शनको परिचय

पौरस्त्यवाङ्मयमा वेदप्रामाण्यवादी र वेदविरोधी गरी मूलतः दर्शन दुई किसिमका छन्। वेदप्रामाण्यवादी दर्शन पनि छओटा छन्- न्याय, वैशेषिक, योग, साङ्ख्य, पूर्वमीमांसा र उत्तरमीमांसा (वेदान्त)।

न्यायदर्शन उपर्युल्लिखित छओटा दर्शनमध्ये एक दर्शन हो। यो प्रमाणवादी दर्शन हो। यस दर्शनका प्रवर्तक महर्षि गौतम हुन्। उनले लेखेको 'न्यायसूत्र' नै न्यायदर्शनको बीजविन्दु हो। दर्शन शब्दसँग न्याय शब्द कसरी सम्वद्ध हुन पुग्यो भन्ने कुरा आज पनि त्यत्तिकै जिज्ञासाको विषय बनिरहेको छ। वस्तुतः दर्शनसँग न्याय शब्द जोडिएर आउनाका विभिन्न कारणहरू देखिन्छन्। तीमध्ये वेदविषयक शास्त्रार्थपरम्परामा आएका अनेकौं मतमतान्तर र शाखा-प्रशाखाहरूबीच आ-आफ्ना मान्यता स्थापित गर्ने होड चलेको हुनुपर्दछ; जसमा शास्त्रार्थको युक्तिसङ्गत पद्धति निर्माण गर्ने सन्दर्भमा न्याय शब्द दर्शनसँगै जोडिएर आयो। उपनिषद्हरूको अर्थ गर्ने विषयलाई लिएर गरिने शास्त्रार्थविधिको अध्ययन गर्नु पनि त्यसबेला विशेष विद्या मानिन्थ्यो। त्यसबेला यस्तो विद्यालाई वाको वाक्य भनिन्थ्यो। सर्वप्रथम न्याय शब्दको प्रयोग आपस्तम्वले मीमांसाका रूपमा गरेका थिए।

न्याय शब्दको उत्पत्ति संस्कृतको नि उपसर्गपूर्वक इण् गतौ धातुबाट भएको हो। नियमेन इयते-गम्यते भन्ने व्युत्पत्तिअनुसार न्यायको अर्थ नियमले जानु वा पुग्नु भन्ने हुन्छ। यसै अर्थका सन्दर्भमा 'न्याय' शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ। 'नीयते प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिरनेनेति न्यायः' अर्थात् जसबाट भन्न खोजिएको कुरामा सिद्धि प्राप्त हुन्छ; त्यो नै न्याय हो। यसबाट न्याय कुनै विषयमा निर्णयमा पुग्ने एउटा पद्धति हो भन्ने बुझिन्छ; त्यसैले यसलाई रीति वा मार्ग पनि भनिन्छ। पौरस्त्य जगत्का महान् राजनीतिज्ञ कौटिल्यले न्यायका लागि 'आन्वीक्षिकी' शब्दको प्रयोग गरेका छन्। उनले 'आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती' भनेर जम्मा चारओटा विद्याको उल्लेख गरेका छन् र तीमध्ये आन्वीक्षिकीलाई प्रथम स्थानको महत्त्व दिएका छन्। प्रत्यक्ष र आगम प्रमाणद्वारा ईक्षित वस्तुको सत्यासत्य विवेचना नै वास्तवमा आन्वीक्षिकी हो। न्यायभाष्यमा वात्स्यायनले न्याय र आन्वीक्षिकीलाई एउटै बताएका छन्। उनी भन्दछन्- ....'यासां चतुर्थीयमान्वीक्षिकी न्यायविद्या।' उनी न्यायको परिभाषा न्यायभाष्यमा यसरी प्रस्तुत गर्दछन्- 'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः !' अर्थात् प्रमाणहरूद्वारा अर्थ वा पदार्थको परीक्षण गर्नु नै

न्याय हो। तर्कशास्त्रका रूपमा पनि न्यायको प्रयोग भएको पाइन्छ। न्यायमा तर्कको महत्त्व विशिष्ट छ। तर्कलाई प्रमाणको अनुग्राहक मानिएको र न्याय स्वयम् प्रमाणशास्त्र भएको हुनाले पनि यसमा तर्कलाई ठूलो महत्त्व दिइएको हुन सक्दछ। त्यसैले यसमा वात्स्यायनले संशय (शङ्का) लाई न्यायको केन्द्रविन्दु मान्दै अनुपलब्ध र निर्णीत दुवै अवस्थामा न्याय प्रवृत्त हुँदैन किन्तु संशयित अर्थमा मात्र न्याय प्रवृत्त हुन्छ भनेका छन्। संशयलाई महत्त्व नदिने हो भने त यो उपनिषद्हरूभैँ अध्यात्मविद्या मात्र हुन सक्दछ भनेर वात्स्यायनले न्यायको पृथक् प्रस्थानको मूल आधार नै संशय आदि पदार्थलाई मानेका छन्। कौटिल्यले सम्पूर्ण विद्याहरूको दीपक (प्रकाशक), सम्पूर्ण कर्मको उपाय र सबै धर्मको आश्रयका रूपमा न्यायशास्त्रको वर्णन गरेका छन्। यसबाट के पुष्टि हुन्छ भने न्यायशास्त्र सम्पूर्ण शास्त्रको उपकारक वा उपजीव्य वाङ्मयविद्याका रूपमा रहेको देखिन्छ।

२. न्यायदर्शनका सिद्धान्तहरू

न्यायदर्शनका सिद्धान्तहरूको निरूपण न्यायको प्रथम सूत्रमा उल्लेख गरिएका सोह्रओटा पदार्थ र ती पदार्थको व्याख्याका क्रममा प्रस्तुत भएका विचारहरूका आधारमा गर्न सकिन्छ। न्यायको प्रथम सूत्रमा उल्लिखित सोह्रओटा पदार्थहरू निम्नलिखित छन् - प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति र निग्रहस्थान। यीमध्ये प्रमाण र प्रमेयलाई मुख्य मानिएको छ। यी पदार्थहरू न्यायसिद्धान्तका बीज हुन्। यिनमा एकातिर न्यायदर्शनका जीवन र जगत्सम्बन्धी दृष्टिकोण सशक्त रूपमा आएका छन् भने अर्कातिर निर्णयमा पुग्ने क्रममा अपनाइने तरिकाहरू पनि विचारप्रक्रियाका रूपमा प्रस्तुत भएका छन्। न्यायशास्त्रमा प्रतिपादित मूलभूत सिद्धान्तहरूलाई स्थूलरूपमा निम्नलिखित बुँदामा देखाउन सकिन्छ-

२.१ विषयविवेचनासम्बन्धी सिद्धान्त

न्यायदर्शनमा पदार्थको विवेचना गर्ने मौलिक पद्धति छ। यसमा तीनओटा चरण मानिएका छन्। ती हुन्- (१) उद्देश, (२) लक्षण र (३) परीक्षा। उद्देश भनेको पदार्थका प्रकारहरूको नाम दिनु हो। लक्षण भनेको पदार्थको परिभाषा दिनु हो। न्यायमा पदार्थको परिभाषा गर्दा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र असम्भव तीनवटै दोष त्याज्य मानिएका छन्। अव्याप्ति भनेको लक्षण गर्न खोजिएका वस्तुमा लक्षण पूरा नघट्नु अथवा आंशिक रूपमा मात्र घट्नु हो। अतिव्याप्ति भनेको लक्षण गर्न खोजिएका वस्तुमा घटेर अरू वस्तु अथवा लक्षण गर्न नखोजिएका वस्तुमा पनि लक्षण घट्न जानु हो। असम्भव भनेको लक्षण गर्न खोजिएका वस्तुमा अलिकति पनि लक्षण नघट्नु हो।

प्रमाणहरूद्वारा लक्षणको विश्लेषण, विवेचन र प्रामाणिकताको अवधारण गर्नु परीक्षा हो। यसमा लक्षणको सदोषता र निर्दोषताको छानविन गरिन्छ।

२.२ प्रमाणसम्बन्धी सिद्धान्त

न्यायमा प्रतिपादित सोह्रओटा पदार्थमध्ये प्रमाण पहिलो र न्यायशास्त्रको परिचायक पदार्थ हो ।

न्यायशास्त्रमा ज्ञानको साधनलाई प्रमाण मानिएको छ (प्रमायाः करणं प्रमाणम्) । अर्थात्, न्यायका विचारमा त्यही सामग्री प्रमाण हो; जुन ज्ञानप्राप्तिको सुनिश्चित कारण हुन्छ। सही ज्ञानसम्म पुग्ने तरिकालाई नै न्यायमा प्रमाण मानिएको छ । न्यायदर्शनमा चारओटा प्रमाण मानिएका छन्- क) प्रत्यक्ष प्रमाण,, ख) अनुमान प्रमाण, ग) उपमान प्रमाण र घ) शब्द प्रमाण। (प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि । न्या.सू.)

ज्ञानप्राप्तिका कारणसामग्रीको विविधताले गर्दा प्रमाणमा पनि विविधता पाइन्छ। 'सामग्रीभेदात् फलभेदाच्च प्रमाणभेदः' भनेर प्रमाणभेदमा सामग्री र फलभेदलाई कारण मानिएको छ । (न्यायमञ्जरी - पृष्ठ ३३)

यहाँ चारवटै प्रमाणको सङ्क्षिप्त अवलोकन गरिन्छ-

२.२.१ प्रत्यक्ष प्रमाण

न्यायका मतमा ज्ञानेन्द्रियको वस्तुविशेषसँग हुने सम्पर्क (सन्निकर्ष) बाट प्राप्त हुने सत्यज्ञानलाई नै प्रत्यक्ष प्रमाण भनिन्छ। न्यायले पाँचओटा ज्ञानेन्द्रिय- चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, त्वग्, रसना र एउटा अन्तस्करण (मन) लाई मात्र इन्द्रिय मान्दछ। ज्ञानेन्द्रिय र वस्तुविशेषको सम्पर्कबाट हुने प्रत्यक्ष प्रमाण पनि दुई किसिमका छन्- निर्विकल्पक प्रत्यक्ष र सविकल्पक प्रत्यक्ष । कुनै वस्तुको विशिष्ट गुण, नाम आदिको निश्चय नभईकनै अकस्मात् गरिने ज्ञानलाई निर्विकल्प प्रत्यक्ष भनिन्छ। जस्तैः- यो केही हो। यस्तै कुनै वस्तुको विशिष्ट गुण, नाम आदिको निश्चय भएर गरिने प्रत्यक्ष ज्ञानलाई सविकल्पक प्रत्यक्ष भन्दछन्। जस्तैः- यो मान्छे हो। यो रूख हो। न्यायमतमा निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भएर मात्रै सविकल्पक प्रत्यक्ष हुने गर्दछ। यी दुवै खाले प्रत्यक्ष ज्ञान हुँदा सर्वप्रथम आत्मा मनसँग जोडिन्छ, मन इन्द्रियसँग जोडिन्छ र इन्द्रियहरू पदार्थसँग जोडिन्छन् (न्यायभाष्य : पृ. २७) भन्ने मत न्यायले राखेको छ ।

न्यायदर्शनका मतमा प्रत्यक्ष ज्ञानप्रक्रियामा इन्द्रियहरूले आ-आफ्ना विषयहरूसँग गर्ने सम्पर्क (सन्निकर्ष) छ प्रकारका छन्- संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेत समवाय, समवाय, समवेत समवाय र विशेषणविशेष्यभाव। इन्द्रियहरूको सिधै द्रव्य वा वस्तुसँग हुने सम्पर्क संयोग हो भने द्रव्यका माध्यमबाट ती-ती द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहेका गुणहरूसँग हुने सम्पर्क संयुक्त समवाय हो ।

त्यस्तै वस्तुका गुणमा रहने रूपत्व-रसत्व आदि जातिसँग हुने इन्द्रियको सम्पर्कलाई संयुक्तसमवेत समवाय भनिन्छ। आकाश द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले

रहने मानिएको शब्दसँग हुने श्रोत्रेन्द्रिय (कान) को सम्पर्कलाई समवाय भनिन्छ भने शब्दमा समवाय सम्बन्धले रहने शब्दत्व जातिलाई प्रत्यक्ष गर्दा हुने सम्पर्कलाई समवेत समवाय भनिन्छ। कुनै पनि वस्तुका अभावलाई प्रत्यक्ष गर्दा हुने इन्द्रिय र वस्तुका अभावको सम्पर्कलाई विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष भन्दछन्। यो यस्तो इन्द्रियसम्पर्क हो; जसले वस्तुविशेषको नहुनुलाई बताउँछ। यसमा इन्द्रियले कुनै स्थानविशेषमा वस्तुविशेषका अभावको ज्ञान गराउँछ। जस्तैः घटाभाववद् भूतलम्, इह भूतले घटो नास्ति अर्थात् घैँटाको अभाववाला 'घैँटो नभएको पृथ्वी, यस भूतलमा घैँटो छैन।

न्यायदर्शनका मतमा जुन इन्द्रियले जुन वस्तु वा द्रव्यविशेषको ज्ञान गर्दछ; त्यसै इन्द्रियले तत्तत् द्रव्यमा रहेको जाति र त्यसको अभावलाई पनि ग्रहण गर्दछ। नैयायिकहरूले माथि उल्लेख गरिएका छओटा इन्द्रिय र द्रव्यगुणादिसम्पर्क एवं तिनबाट हुने प्रत्यक्षलाई लौकिक मान्दै अलौकिक प्रत्यक्ष र अलौकिक सनिनकर्षको समेत परिकल्पना गरेका छन्। उनीहरूका मतमा लौकिक प्रत्यक्ष छओटा इन्द्रिय (आँखा, कान, नाक, जिब्रो, छाला र मन) को वस्तुसम्पर्कबाट उत्पनन हुन्छ भने अलौकिक प्रत्यक्षमा तीनओटा अलौकिक सन्निकर्ष हुन्छन्। ती तीनओटा सन्निकर्ष हुन्- १) सामान्य लक्षण, २) ज्ञान लक्षण र ३) योगज।

सामान्य लक्षण सन्निकर्षमा कुनै खास वस्तुसँग इन्द्रियको सम्पर्क हुनेबित्तिकै अलौकिक ढङ्गले त्यस जातका सबै वस्तुको प्रत्यक्ष बोध हुन्छ। जस्तैः कुनै एक ठाउँमा घोडा देखेपछि त्यसका माध्यमबाट सबै ठाउँमा रहेका घोडासँग सम्बद्ध सम्पूर्ण जाति, गुण आदिको ज्ञान भइहाल्दछ। ज्ञानलक्षण सन्निकर्षमा कुनै वस्तुविशेषको गुणलाई एउटा इन्द्रियले ज्ञान गर्ने बित्तिकै अन्य इन्द्रियले पनि सँगसँगै ज्ञान गर्दछन्। जस्तैः जब हाम्रा आँखाले श्रीखण्ड चन्दनको रूप देखिरहेको हुन्छ, त्यसैबेला चन्दन र घ्राणेन्द्रिय (नाक) को सम्पर्कका अभावमा पनि चन्दनका गन्धको अनुभव भइरहेको हुन्छ। त्यस्तै योगी र ध्यानीहरूले आफ्नो योग र ध्यानको अभ्यासद्वारा गर्ने धेरै टाढाका वस्तु र घटनाको सहज प्रत्यक्षबोध योगज सन्निकर्षद्वारा हुन्छ भन्ने मानिएको छ।

२.२.२ अनुमान प्रमाण

कुनै वस्तुको खास चिह्न (लिङ्ग) का आधारमा निश्चित निर्णयमा पुग्ने प्रक्रिया नै अनुमान हो। अनुमान प्रत्यक्ष अर्थात् व्याप्तिको स्मरण तथा व्याप्तिविशिष्ट हेतुको प्रत्यक्ष दर्शनबाट उत्पन्न हुन्छ। अथवा अनुमान प्रत्यक्षमूलक नै हुने गर्दछ। किनभने एक चोटि प्रत्यक्ष ज्ञान भएकै विषयको पछि हुने मान = ज्ञान नै अनुमान हो। त्यसैले अनुमान अनुमितिको करण हुन्छ। यस प्रमाणद्वारा कुनै स्थानविशेषमा एकचोटि प्रत्यक्ष भइसकेको हेतु र साध्यमध्ये पुनः अर्को स्थानविशेषमा हेतुको प्रत्यक्ष दर्शनबाट साध्यको ज्ञान गरिन्छ।

न्यायका मतमा लिङ्ग अथवा हेतु र लिङ्गी अथवा साध्यको साहचर्य नियम अर्थात् व्याप्तिका आधारमा मात्र अनुमान गर्न सकिन्छ। जस्तैः कुनै पहाडमा धूवाँको मुस्लो आइरहेको देखेर आगाको अनुमान गरिन्छ। जहाँजहाँ धुवाँ हुन्छ, त्यहाँत्यहाँ आगो अवश्य हुनैपर्दछ भन्ने व्याप्ति वा साहचर्य नियम छ। यो नियम व्याप्यव्यापक भाव सम्बन्धमा आधारित छ। आगाले धूवाँका तुलनामा धेरै ठाउँ ढाक्ने र धूवाँ भएका ठाउँमा आगो हुनैपर्ने भएकाले व्यापक छ भने आगाका तुलनामा धूवाँले थोरै ठाउँ मात्र ढाक्ने र आगो भएका ठाउँमा मात्र रहने हुनाले व्याप्य छ। अतः धूवाँ आगाको व्याप्य पदार्थ र आगो धूवाँको व्यापक पदार्थ हो। हरेक वस्तुको अनुमान गर्दाखेरि यही नियम लागू हुने गर्दछ।

उपर्युक्त किसिमको अनुमान गर्नका लागि सद्हेतुका पाँचओटा रूपहरूको विद्यमानता हुनुपर्दछ, जस्तैः पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्यावृत्तत्व र अबाधितविषयत्व।

साध्य जहाँ रहन्छ, त्यो पक्ष हो। जस्तैः- 'पहाडमा आगो छ' भन्दा आगो साध्य हो भने पहाड पक्ष हो। पक्षसँग समानता राख्ने ठाउँ वा वस्तु सपक्ष हो। त्यसमा हेतु र साध्य निश्चित रूपमा रहनै पर्दछ। जस्तैः धूवाँ भएका पहाडमा आगो सिद्ध गर्नका लागि भान्साघर सपक्ष हुन्छ। विपक्षमा नरहनु विपक्षव्यावृत्तत्व हो। यसमा साध्य र हेतु दुवै रहनु हुँदैन। माथिको साध्य सिद्धिका लागि तलाउ विपक्ष हो। अनुमानका आधारमा स्थापित हुने विचार प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा खण्डित नहुनु अबाधितविषयत्व हो। यी पाँचओटामध्ये एउटाको पनि कमी हुनेबित्तिकै अनुमानद्वारा सत्यको निर्णय गर्न सकिँदैन र हेत्वाभास उत्पन्न हुन्छ। त्यसैले सही अनुमानका लागि न्यायका पाँचओटा हेत्वाभास अथवा दुष्ट हेतुहरूबाट बच्नुपर्ने कुरा देखाइएको छ। न्यायमा देखाइएका पाँचओटा हेत्वाभासहरू वा दुष्ट हेतुहरू यी हुन्- सव्यभिचार वा अनैकान्तिक, विरुद्ध, प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष), साध्यसम (असिद्ध) र कालातीत (बाधित)। न्यायमा यिनै हेत्वाभासहरूलाई असद् हेतु पनि भनिन्छ किनभने यी सद्हेतुका विरोधी हुन्छन्।

गौतमले आफ्नो अनुमानप्रतिपादक सूत्रमा अनुमान प्रमाण तीन प्रकारको बताएका छन्:- १) पूर्ववत्, २) शेषवत् र ३) सामान्यतो दृष्ट। न्यायभाष्यकारका अनुसार कारणद्वारा कार्यको अनुमानलाई पूर्ववत् (बादल देखेर पानी पर्ने अनुमान), कार्यद्वारा कारणको अनुमानलाई शेषवत् (खोलो बढेको, बाढी आएको देखेर पानी परेको अनुमान) र गतिपूर्वक कुनै एक ठाउँमा देखिएका वस्तुलाई अर्कै ठाउँमा देख्नु सामान्यतो दृष्ट अनुमान (प्रत्यक्ष नदेखिए पनि बिहान र बेलुकाको स्थानभिन्नताका आधारमा सूर्यको गति छ भन्ने अनुमान) बताइएको छ।

नव्य न्यायको प्रवर्तनपछि भने अनुमानका तीन भेद मानिएका पाइन्छन्- १) अन्वयव्यतिरेकि, २) केवलान्वयि र ३) केवलव्यतिरेकि। जसमा हेतु र साध्यको भाव र अभाव दुवै अवस्थामा व्याप्तिनियममा एकरूपता पाइन्छ, त्यो

अन्वयव्यतिरेकि अनुमान हो; जस्तै- जहाँ हेतु हुन्छ, त्यहाँ साध्य हुन्छ (अन्वय)। जहाँ साध्य हुँदैन, त्यहाँ हेतु हुँदैन (व्यतिरेक)।

भाव वा अन्वय दृष्टान्तमा मात्र व्याप्ति देखिने केवालान्वयि अनुमान हो। जस्तै: यो वाच्य छ, प्रमेय हुनाले। अभाव वा व्यतिरेकमा मात्र व्याप्ति देखिने केवलव्यतिरेकि अनुमान हो। जस्तै: पृथ्वी अन्य तत्त्वभन्दा भिन्न छ, गन्धवाला भएकाले। जो भिन्न छैन; त्यो पृथ्वी होइन, जस्तै- जल। यी तीनओटा अनुमानमध्ये अन्वयव्यतिरेकि अनुमान नै वास्तविक अनुमान हो, जुन न्यायदर्शनमा प्रमाणवादको मूल मर्म मानिन्छ। यो अनुमान पनि दुई किसिमले प्रयोग गर्न सकिने व्यवस्था न्यायदर्शनमा गरिएको छ- १) आफ्ना लागि र २) अरूका लागि।

आफ्नो अनुमितिका लागि प्रयोग गरिने अनुमान स्वार्थानुमान हो भने अरूलाई बुझाउन वा विश्वास दिलाउनका लागि प्रयोग गरिने अनुमान परार्थानुमान हो। परार्थानुमानमा असन्दिग्धताको स्पष्टताका लागि पाँचओटा अवयव वाक्यको प्रयोग गर्ने व्यवस्था गरिएको छ।

जस्तै:

(क) प्रतिज्ञा- यसमा साध्यको उल्लेख गरिन्छ। जस्तै : पहाडमा आगो छ।

(ख) हेतु- यसमा लिङ्ग वा हेतु उल्लेख हुन्छ। जस्तै : धूवाँ भएकाले।

(ग) उदाहरण- यसमा व्याप्ति देखाउने दृष्टान्त उल्लेख हुन्छ, जस्तै : जहाँजहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँत्यहाँ आगो हुन्छ। जस्तै : भान्साघर।

(घ) उपनय- यसमा उदाहरणमा देखाइएको व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मताप्रतिपादक वचनको उल्लेख गरिन्छ। जस्तै:- यस पहाडमा पनि धूवाँ छ।

(ङ) निगमन- यसमा निश्चयपूर्वक साध्यको सिद्धि गर्दै प्रतिज्ञा वाक्य दोहोऱ्याइन्छ; जस्तै:-त्यसैले यस पहाडमा आगो छ।

२.२.३ उपमान प्रमाण

उपमान न्यायदर्शनले मानेको तेस्रो प्रमाण हो। यस दर्शनका अनुसार कुनै प्रसिद्ध या ज्ञात पदार्थसँगको उपमा वा सादृश्यबाट कुनै अप्रसिद्ध या अज्ञात पदार्थ (साध्य) को ज्ञान गर्नु नै उपमान हो। अर्को शब्दमा भन्दा सादृश्यज्ञान नै उपमान हो। उपमान उपमितिको करण हो। यसमा 'जङ्गली गाई घरेलु गाईजस्तै हुन्छ' भन्ने कथनलाई उदाहरणका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। कुनै सहरियाले कहिल्यै जङ्गली गाई देखेको हुँदैन। उसले एक जना गोठालाका मुखबाट 'जङ्गली गाई घरेलु गाईजस्तै हुन्छ' भन्ने कुरा सुन्दछ। त्यसपछि जङ्गलमा जाँदा गाईजस्तै जनावर देखेर उसले गोठालाको भनाइलाई स्मरण गर्दछ र त्यसपछि 'जङ्गली गाई यही नै हो' भन्ने उपमिति (ज्ञान) उसलाई हुन्छ।

२.२.४ शब्द प्रमाण

शब्द न्यायको अन्तिम प्रमाण हो। न्यायसूत्रकार गौतमले 'आप्तोदेश: शब्द:' (न्यायसूत्र) भनेर आप्त अर्थात् यथार्थवक्ताको उपदेश अथवा वाक्यलाई शब्द बताएका छन्। न्यायका अनुसार आप्त भनेको त्यही व्यक्ति हो; जो तत्त्वज्ञ हुन्छ र तत्त्वलाई प्रकाशित गर्नका लागि यथार्थ वाक्यको प्रयोग गर्दछ। त्यसैले तत्त्वज्ञ आप्त पुरुषले बोलेको कुरा नै न्यायका मतमा शब्दप्रमाण हो। सूत्रकार गौतमले शब्दलाई दुई प्रकारको बताएका छन्- १) दृष्टार्थक र २) अदृष्टार्थक।

भाष्यकार वात्स्यायनका अनुसार जुन आप्तवाक्यको प्रतिपाद्य विषय यस लोकमा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणद्वारा जान्न सकिन्छ, त्यो दृष्टार्थक शब्द प्रमाण हो। जुन आप्तवाक्यको प्रतिपाद्य अर्थ यस लोकमा कुनै पनि प्रमाणद्वारा जान्न सकिँदैन, त्यो अदृष्टार्थक शब्दप्रमाण हो। अदृष्टार्थक शब्दप्रमाणमा 'स्वर्गकामोऽश्वमेधेन यजेत' आदि जस्तो वेदवाक्यलाई लिन सकिन्छ। यस लोकमा अन्य कुनै पनि प्रमाणद्वारा अश्वमेध यज्ञ स्वर्गको साधन हो भन्ने कुरा सिद्ध हुँदैन। अत: यस्ता विषयको सिद्धिका लागि वेद आदि शास्त्ररूप आप्त वाक्यलाई अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण मान्नुपर्दछ भन्ने न्यायको मान्यता छ।

यसरी यिनै चारओटा प्रमाणलाई मात्र न्यायले स्वीकार गरेको छ। मीमांसा, वेदान्त, पुराणेतिहास, साहित्य आदिले मान्ने गरेका अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, ऐतिह्य, चेष्टा, सम्भव आदिजस्ता प्रमाणलाई न्यायमा स्थान दिइएको छैन।

३. प्रमेयसम्बन्धी सिद्धान्त

महर्षि गौतमले न्यायदर्शनको प्रथम सूत्रमा प्रमाणपछि प्रमेयको उल्लेख गरेका छन्। जुन वस्तु प्रमाणद्वारा सिद्ध हुन्छ, त्यसलाई प्रमेय मानिएको छ। प्रकृष्टं मेयम् अर्थात् सम्यक्तया जान्न सकिने वस्तु नै प्रमेय हो। न्याय दर्शनमा गौतमले प्रतिपादन गरेको प्रमेय-सूत्र यस्तो छ-आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनप्रवृत्तिदोष-प्रेत्यभावफलदु:खापवर्गास्तु प्रमेयम् (१।१।९) अर्थात् आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दु:ख र अपवर्ग यी बाह्र पदार्थ नै प्रमेय हुन्। यी प्रमेयको सिद्धि प्रमाणद्वारा हुन्छ। 'मानाधीनं मेयम्'। साङ्ख्याचार्य ईश्वरकृष्णले पनि 'प्रमेयसिद्धि: प्रमाणाद्धि' भनेर प्रमेयलाई प्रमाणद्वारा सिद्ध हुने वस्तु बताएका छन् तर सारा वस्तु प्रमेय हुने हुनाले प्रमाण पनि प्रमेय हुन्छन्। अत: 'प्रमेया च तुलाप्रामाण्यवत्' भनेर गौतमले तराजुमा एकचोटि तौलिएर परिमाण निश्चित भइसकेको वस्तुले अर्को वस्तुलाई तौलँदा ढकको काम गरेझैँ कुनै एउटा प्रमेय पनि अर्को प्रमेयका लागि प्रमाण हुन सक्दछ भन्ने विचार प्रस्तुत गरेका छन्। वैशेषिक दर्शनमा सम्मत द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय आदि पदार्थ पनि प्रमेय हुन्। यसलाई वात्स्यायनले भाष्यमा यसरी उल्लेख गरेका छन्- 'अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवाया: प्रमेयम्। तद्भेदेन चापरिसङ्ख्येयम्। अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो मिथ्याज्ञानात् संसार इत्यत एतदुपदिष्टं विशेषेणेति।' (

वात्स्यायनभाष्य-१।१।९) द्रव्य आदि अनन्त भएकाले प्रमेय पनि अनन्त छन् र यिनै अनन्त प्रमेयको तत्त्वज्ञानबाट अपवर्ग र मिथ्याज्ञानबाट दुःखरूप संसार मिल्दछ भन्ने वात्स्यायनको मत छ ।

४. कारणसम्बन्धी सिद्धान्त

न्याय कारणवादी दर्शन हो । यसले हरेक कार्य वा घटनाको उत्पत्तिमा कारणको खोजी गर्दछ । यस दर्शनले कुनै पनि कार्यको उत्पत्ति हुनुमा तीनओटा कारण मानेको छ- समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्तकारण । वस्तु वा द्रव्य उत्पन्न हुनका लागि अवस्थाअनुसार यी तीनवटै कारणको भूमिका हुन्छ । यस दर्शनले साङ्ख्यले झैँ पहिले भएका वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने कुरालाई मान्दैन, न त बौद्धहरूले भनेझैँ असत् वस्तुको नै उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्दछ । यसले त जसको अस्तित्व पहिले हुँदैन; त्यसैको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्दछ । त्यसैले यस दर्शनलाई असत् कार्यवादी भनिन्छ । कारण र कार्यका बीचमा स्थायी पूर्वभावित्व र अनुभावित्वलाई यस दर्शनले मान्दछ र त्यसमा पनि अनन्यपूर्वभावित्व-अन्यथासिद्धिशून्यत्वमा जोड दिन्छ ।

न्यायले माटोद्वारा घैँटाको निर्माण हुनुमा माटोलाई समवायिकरण मानेको छ किनभने न्यायका मतमा समवायिकारणरूप द्रव्य कार्यरूप द्रव्यमा अभिन्न रूपमा रहन्छ । घैँटाको रूपका प्रति भने माटाको रूपलाई असमवायिकारण मानिन्छ किनभने समवायिकारणरूप द्रव्यमा नित्य सम्बन्धले रहेको गुण नै कार्यरूप द्रव्यमा प्रादुर्भाव हुन्छ; अर्थात् समवायिकारणको गुणविशेषबाट नै कार्यमा गुण उत्पन्न हुन्छ, जसलाई असमवायिकारण भनिन्छ । जस्तैः कालो माटोबाट बनेको घैँटो पनि कालो नै हुन्छ । त्यसैले घैँटाको कालो रूपका प्रति माटाको कालो रूप असमवायिकारण हो । त्यस्तै समवायिकारणहरूका बीचको संयोगबाट पनि कार्य उत्पन्न हुने हुनाले संयोगलाई पनि असमवायिकारण मानिन्छ । घैँटाका प्रति खवटा (कपाल) को संयोग असमवायिकारण हो तर पाकजप्रक्रिया वा अन्य अवस्थामा भने रङ बदलिन पनि सक्छ । कार्यसँग जोडिएर नरहने तर कार्य उत्पन्न गर्नमा भूमिका निर्वाह गर्ने कारणलाई निमित्तकारण भनिन्छ, जस्तैः घैँटो बनाउनमा कुमाले, चक्का, दण्ड आदि । यसरी कार्य छ भने त्यसको कारण पनि छ भन्ने सिद्धान्त न्यायले अङ्गीकार गरेको छ ।

५. आत्मा र ईश्वरसम्बन्धी सिद्धान्त

न्यायले बुद्धि (ज्ञान) सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्नको अधिकरणका रूपमा आत्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दछ । न्यायका मतमा आत्मा दुई प्रकारको छ- (१) जीवात्मा र (२) परमात्मा ।

जीवात्मा प्रत्येक प्राणीमा अथवा प्रतिशरीर भिन्न-भिन्न हुन्छ भने परमात्मा सर्वज्ञ, व्यापक र एउटै हुन्छ । न्यायले सुख, दुःख, इच्छा, ज्ञान आदिको

उत्पत्ति जसमा हुन्छ, त्यसैलाई आत्मा मानेको छ। न्यायका दृष्टिमा त्यो आत्मा चाहे जीवात्मा होस् या परमात्मा नित्य, अमर र अजर हुन्छ अर्थात् शाश्वत हुन्छ र शरीरभन्दा सर्वथा भिन्न हुन्छ। जीवात्माको यही नित्यत्व सिद्धान्तका आधारमा न्यायले पुनर्जन्मलाई मान्दछ। यसको पुष्टिका लागि यसमा भर्खरै जन्मेको बालकमा स्तनपान गर्ने प्रवृत्ति देखिनु र उसले आफ्नो मुखाकृतिका माध्यमबाट सुख-दुःख अथवा हर्ष-विषादलाई प्रकट गर्नुलाई उदाहरणका रूपमा लिइएको पाइन्छ। त्यस्तै संसारमा कुनै सुखी र कुनै दुःखी अनि कुनै उच्च र कुनै नीच भएर जन्मिनुलाई पनि पूर्वजन्मको कर्मअनुसारको जीवात्माको भोगका रूपमा लिइएको छ। त्यस्तै गरेर अनुमान प्रमाणका सहायताले न्यायले ईश्वरको अस्तित्वको सिद्धान्त अगाडि सारेको पाइन्छ। जसरी कुनै पनि कार्य कर्ताले नगरेसम्म सम्पन्न हुँदैन, त्यस्तै गरी संसार पनि कार्य हो। यो पनि आफै बन्न सक्तैन, कसैले निर्माण गरेकै हुनुपर्छ। यस विशाल संसारको निर्माण सर्वसाधारण मानिस आदि प्राणीबाट सम्भव छैन, त्यसैले जसले आफ्नो इच्छा र प्रयत्नअनुसार यस संसारको निर्माण गऱ्यो, त्यो नै ईश्वर हो भन्ने न्यायको सिद्धान्त छ। (क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात्, घटवत्)। न्यायका मतमा सृष्टिमा सारा व्यापार ईश्वरकै इच्छाबाट हुन्छ। त्यसैले संसारको सृष्टिमा ईश्वरकै इच्छा र शक्ति मूल कारण हो। न्यायमा ईश्वरलाई विशिष्ट पुरुषका रूपमा प्रतिपादन गरिएको छ।

६. सृष्टि र प्रलयसम्बन्धी सिद्धान्त

न्यायदर्शनमा सृष्टि र प्रलय दुवैलाई स्वीकार गरिएको छ। यी दुवैमा ईश्वरको इच्छालाई कारण मानिएको छ तर सृष्टिको उपादानकारण भने परमाणुलाई मानिएको छ। परमाणु निरवयव अर्थात् अवयवरहित हुन्छन् र तिनलाई टुक्रा गर्न नसकिने वा ती विभक्त नहुने हुनाले नित्य पनि हुन्छन्। यसरी न्यायका मतमा परमाणुको सत्ता सदा रहिरहने हुनाले उत्पन्न भएका कार्यरूप द्रव्यको नाश भए पनि सम्पूर्णको अभावरूप प्रलय हुँदैन, सृष्टि पूरै ध्वंस हुँदैन। बरु परमाणुमा गतिशीलता हुन्छ र त्यही गतिशीलताका कारणले ईश्वर वा विशिष्ट पुरुषको इच्छाअनुसार टाढाटाढा रहेका दुईओटा सजातीय परमाणुका बीच संयोग भएर द्व्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ। तीनओटा द्व्यणुकबाट त्रसरेणुको उत्पत्ति हुन्छ। यसरी नै चतुरणुक हुँदै एउटा स्थूल आकारको पिण्ड जन्मिन्छ र संसारको सृष्टि हुन्छ।

त्यस्तै गरेर ईश्वरीय इच्छानुसार कुनै भौतिक पिण्ड टुक्रिँदै गएर सृष्टिको खण्ड प्रलय हुन्छ भन्ने मत न्यायको छ। यस दर्शनमा पूर्ण प्रलयको परिकल्पना भने छैन।

७. न्यायको भौतिकशास्त्रीय सिद्धान्त

न्यायदर्शनको आफ्नै किसिमको भौतिकशास्त्रीय सिद्धान्त छ। यसमा पृथ्वी, जल, तेज, वायु र आकाशजस्ता पाँच प्रकारका भूत मानिएका छन्। तीमध्ये

पृथ्वी, जल, तेज र वायुका भिन्न-भिन्न किसिमका चार प्रकारका परमाणु स्वीकार गरिएका छन् । यी परमाणुहरू गतिशील र सक्रिय हुन्छन् तर आकाश भने गतिहीन, निष्क्रिय र संरचनाविहीन हुन्छ । आकाशमा शब्दको तरङ्ग उत्पन्न हुन्छ र वायुका माध्यमबाट ध्वनि प्रकट हुन्छ । आधुनिक विज्ञानले प्रयोग गरिरहेको रेडियो तरङ्गको अवधारणा न्यायदर्शनमा वीचितरङ्गका रूपमा प्राचीनकालमा नै वर्णित रहेको पाइन्छ । न्यायमा उल्लेख गरिएअनुसार सर्वप्रथम उत्पन्न भएको ध्वन्यात्मक वा वर्णात्मक शब्दले हावाको प्रवाहका सहायताले धारावाहिक रूपमा आफूजस्तै अर्को शब्द उत्पन्न गर्दछ र अर्को शब्दले पनि पुनः अर्को प्रतिशब्द उत्पन्न गर्दछ । यसरी शब्द वा ध्वनिद्वारा प्रतिशब्द वा प्रतिध्वनि उत्पन्न हुने प्रक्रियालाई न्यायमा वीचितरङ्ग भनिन्छ ।

त्यस्तै माथि उल्लेख गरिएझैँ न्यायमा सृष्टिकालमा पृथ्वी, जल, तेज र वायुका भौतिक परमाणुको भूमिकालाई महत्त्वपूर्ण देखाइएको छ । एक्लाएक्लै रहेका परमाणुहरूको क्रमिक मेलबाट भौतिक दृष्टिले द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक हुँदै बनेका स्थूल अवयवी वा द्रव्यमा ताप (पाक) को प्रभावबाट गुणात्मक परिवर्तन हुन्छ भन्ने कुरालाई न्यायले मान्दछ । तापकै प्रभावबाट द्व्यणुकमा परमाणु विघटन हुन सक्दछ र तापकै कारणले त्यसको स्वभाव या गुणमा परिवर्तनसमेत हुन सक्तछ । यसबाट अणु विघटित भएर नयाँ अवयव बन्दछ र त्यसमा नयाँ गुण जन्मिन्छ । यसरी भौतिक अवयव वा अवयवीमा पाक वा तापका कारणले परमाणु विघटन र गुण परिवर्तन हुने प्रक्रियालाई पाकजप्रक्रिया भनिन्छ । न्यायले अवयवीमा एकै चोटि तापको प्रभाव पर्दछ र गुण वा स्वभावमा आवश्यक परिवर्तन हुन्छ भन्ने मान्दछ । त्यसैले न्यायले मानेको पाकजप्रक्रियालाई पिठरपाक प्रक्रिया भनिन्छ, तर वैशेषिकले परमाणुमा पाकको प्रभाव पर्छ र त्यसको स्वभाव वा गुण बदलिन्छ भन्ने मान्ने हुनाले त्यसलाई पीलुपाकप्रक्रिया भन्दछन् ।

न्यायका मतमा पृथ्वी, जल, तेज र वायुमध्ये कुनै पनि एउटै भूतका परमाणुमा कुनै अन्तर हुँदैन किनभने एउटै भूतत्वका यौगिकहरूमा जुन स्वभाव र गुणमा फरक पाइन्छ, त्यो परमाणुहरूको विभिन्न समूहगत संयोगको क्रमका कारणले हो र तापको मात्राका कारणले हो । त्यस्तै गरेर न्यायमा बहुभौतिक या द्विभौतिक यौगिकहरूको चर्चा पनि गरिएको छ । जस्तै : जल, तेज र वायुका परमाणुहरू आन्तरिक केन्द्रका रूपमा रहेका हुन्छन् भने पृथ्वीका परमाणुहरू उपष्टम्भकका रूपमा तिनका छेउछाउमा स्पन्दित हुन्छन् । यसरी जलमा मिसिएको पृथ्वीतत्त्वको सम्मिश्रणलाई नै भौतिक मिश्रण भन्दछन् । जुन प्रक्रियाबाट वर्ण र रस परिवर्तन हुन्छन्, त्यसलाई भने भिन्न-भिन्न मानिएको छ किनभने रूप वा रङ्ग परिवर्तन गराउने ताप र रस परिवर्तन गराउने ताप एउटै हुँदैन ।

यसरी न्यायदर्शनमा भौतिक-रासायनिक प्रक्रियाका बारेमा पनि भौतिकशास्त्रीय दृष्टिले सम्यक् परिशीलन गरिएको देखिन्छ ।

८. शाव्दबोधसम्बन्धी सिद्धान्त

शब्दका अर्थको अवबोध या प्रत्यक्षीकरणलाई नै शाव्दबोध भनिन्छ किनभने न्यायदर्शनमा माथि चर्चा भइसकेको शब्दप्रमाणलाई शाव्दबोधको करण मानिन्छ किनभने शब्दप्रमाण भनेकै पदसमूहको स्मरणात्मक ज्ञान हो। शाव्दबोधलाई वाक्यार्थबोध वा वाक्यार्थज्ञान पनि भनिन्छ। शाव्दबोधमा शब्द या पदविषयक ज्ञानलाई करण मानिएझैँ पदज्ञानजन्य जुन पदार्थज्ञान हो, त्यसलाई द्वार र पदका साथमा हुने अर्थको जुन सम्बन्धरूप शक्ति हो, त्यसको ज्ञानलाई सहकारी मानिएको छ। (पदज्ञानं तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः। शाव्दबोधः फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणीः॥ (न्यायसिद्धान्त मुक्तावली)

यहाँ शक्तिज्ञान भन्नाले शब्दको अर्थसँगको सम्बन्धको ज्ञान भन्ने बुझ्नुपर्दछ। न्यायमा 'यस पदबाट यो अर्थ बुझ्नुपर्दछ' (अस्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्यः) भन्ने सङ्केतलाई नै शक्ति भनिन्छ। प्राचीन न्यायमा ईश्वरेच्छालाई शक्ति भनिए पनि नव्यन्यायको विकास भएपछि भने यस पदबाट यो अर्थ बुझियोस् भन्ने इच्छामात्रलाई शक्ति मानिएको पाइन्छ। न्यायदर्शनको शाव्दबोधसम्बन्धी सिद्धान्तलाई 'तद्वान्' अर्थात् जातिविशिष्ट व्यक्ति या जातिमान्को सिद्धान्त भनिन्छ किनभने न्यायले व्यक्ति, जाति र आकृतिमा व्यष्टिमा होइन, समष्टिमा शाव्दबोध हुन्छ भन्ने मान्दछ। महर्षि गौतम भन्दछन्- 'व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः।' (न्या.सू.) अर्थात् व्यक्ति, आकृति र जाति नै पदार्थ हुन्।

यसरी व्यक्ति, आकृति र जातिको सम्मिलित रूप नै शाव्दबोधको विषय हो। कुनै पनि शब्दले माथि उल्लेख गरिएकामध्ये कुनै एउटालाई मात्र बोध गराउँदैन; सबैको बोध गराउँछ। उदाहरणका लागि जब हामी हात्ती, कमल, घैँटो आदि शब्दलाई सुनेर तिनको निर्दिष्ट अर्थबोध गर्दछौँ, त्यसमा कुनै निराकार जाति मात्र आउँदैन, बरु ती वस्तुको अलगअलग आकार वा आकृति पनि आउँछ। न्यायमा शब्द र अर्थका बीचमा वाच्यवाचक सम्बन्ध मानिएको छ। व्यक्ति, आकृति र जाति तीनै शब्दका वाच्य अर्थ छन् तर ठाउँअनुसार भने यिनको भूमिका प्रधान र गौण हुन सक्तछ। जयन्त भट्टले जाति, व्यक्ति र आकृतिका विषयमा 'न्यायमञ्जरी'मा अत्यन्त मर्मस्पर्शी रूपमा यसरी उल्लेख गरेका छन्- 'स्थितेऽपि तद्वतो वाच्यत्वे क्वचिद् प्रयोगे जातेः प्राधान्यम्, व्यक्तेरङ्गभावः यथा- गौः न पदा स्प्रष्टव्याः। इति सर्वगवीषु प्रतिषेधो गम्यते। क्वचिद् व्यक्तेः प्राधान्यं जातेरङ्गभावः। यथा- 'गां मुञ्च' 'गां बधान'। इति नियतां काञ्चित् व्यक्तिमुद्दिश्य प्रयुज्यते। क्वचित् आकृतेः प्राधान्यं व्यक्तेरङ्गभावो जातिर्नास्त्येव। यथा- पिष्टकमयो गावः क्रियन्तामिति।' (आह्निक- १, पृ. २९७)

अर्थात् यी तीनै शब्दका वाच्य अर्थ भए पनि कहीँ एउटा प्रधान र अरू दुई गौण देखिन सक्तछन्। उदाहरणका लागि 'गाईलाई गोडाले छुनु हुँदैन' भन्ने कथनमा सबै गाई बुझिने हुनाले जातिको प्रधानता छ र व्यक्ति र आकृति गौण छन्। 'गाई फुकाऊ', 'गाईलाई बाँध' जस्ता प्रयोगमा कुनै निश्चित गाई व्यक्तिको

बोध प्रधान छ र उसको जाति र आकृति अप्रधान छ। 'गाईको चित्र बनाऊ' भन्ने कथनमा आकृतिको बोध प्रधान छ र जाति र व्यक्तिको बोध आकृतिको अङ्गका रूपमा भएको छ।

पदका साथमा पदार्थका सम्बन्धको ज्ञान अर्थात् शब्दको शक्तिग्रहमा न्यायद्वारा व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, वृद्धव्यवहार, वाक्यशेष, विवृत्ति (विवरण) र सिद्धपदसन्निधिजस्ता आठओटा साधनको चर्चा गरिएको छ। धातु, प्रकृति (प्रातिपदिक) र प्रत्ययको शक्तिग्रह व्याकरणबाट हुन्छ, जस्तैः 'भू' धातुको सत्ता अर्थ, 'ति' प्रत्ययको कर्ता अर्थ, पच् धातुको पाक अर्थ, पाचक पदमा 'वु' प्रत्ययको कर्ता अर्थको प्रतिपादन व्याकरणले गर्दछ तर व्याकरणले मानेका शाब्दबोधसम्बन्धी सबै मान्यता भने न्यायका मतमा स्वीकार्य छैनन्। जस्तैः- व्याकरणमा वाक्यमा आख्यात वा क्रियापदको प्रधानता मानिन्छ। वैयाकरणहरू क्रियापद वा आख्यात शब्दमा भावको प्रधानता मान्ने हुनाले भावरूप अर्थलाई वाक्यको मुख्य अर्थ मान्दछन् र अन्य पदहरूको अर्थलाई भावरूप अर्थको पोषक स्वीकार गर्दछन्, तर न्यायले वाक्यमा प्रथमा विभक्तियुक्त पद अर्थात् कर्तृपदको प्रधानता मान्दछ र अन्य पदका अर्थले कर्तृपदको अर्थलाई विशेषित गर्ने ठान्दछ। जस्तैः रामः ओदनं खादति अर्थात् राम भात खान्छ। यस वाक्यको शाब्दबोधको स्वरूप विचार गर्दा यसमा राम कर्ता, भात कर्म र खान्छ क्रियापद भएर प्रयुक्त छन्। वाक्यमा प्रथमा विभक्तियुक्त कर्ता पदको प्रधानता मान्ने न्यायमतमा यस वाक्यको शाब्दबोधको स्वरूप यस्तो हुन्छ- कर्मभूत भातलाई खानाको अनुकूल कार्य गर्नेवाला राम (ओदनकर्मकखादनाकूलकृतिमान् रामः)।

न्यायका मतमा प्रथमादेखि सप्तमीसम्मका विभक्तिका आफ्नै किसिमका अर्थ छन्। ती सबैको उल्लेख यहाँ सम्भव नभएकाले देखाइएन। न्यायमतमा शाब्दबोध पनि दुई प्रकारले गर्न सकिन्छ- (१) खण्डशाब्दबोध र (२) अखण्डशाब्दबोध। कुनै वाक्यका विशिष्ट पदहरूको अर्थबोध खण्डशाब्दबोध हो। जस्तैः- घटमानय (घैंटो ल्याऊ)। यस वाक्यमा प्रयुक्त घट पदको घटः अर्थ हो, द्वितीया (अम्) को कर्म अर्थ हो, आङ्पूर्वक नय् धातुको आनयन (ल्याउनु) अर्थ हो, आख्यात वा क्रियापदको कृति अर्थ हो। यो खण्डशाब्दबोध भयो।

खण्डशाब्दबोधबाट उत्पादित अर्थात् अवयवभन्दा अतिरिक्त पूर्ण अर्थबोध नै अखण्डशाब्दबोध हो। यसलाई नै वास्तवमा शाब्दबोध वा वाक्यबोध भनिन्छ, जस्तै- माथिकै वाक्य 'त्वं घटमानय' मा घटकर्मकानुकूलकृतिमाँस्त्वम् (घैंटो ल्याउने कामको अनुकूल कृतिवाला तिमी) यो अखण्डशाब्दबोध हो किनभने यसमा प्रत्येक पद वा अवयवको अर्थबोध नभएर एकै चोटि पूर्ण रूपमा अर्थबोध भएको छ।

त्यस्तै गरेर उपमान वा सादृश्यबाट, शब्दकोशबाट र आप्त वा यथार्थ वक्ताहरूको वाक्यबाट पनि शब्दमा शक्तिको ज्ञान हुन्छ। त्यस्तै प्रयोजक र प्रयोज्यवृद्धको व्यवहारबाट पनि शक्तिज्ञान हुन्छ। यस्तै गरेर वाक्यशेष (अन्तिम वाक्यको प्रयोग) बाट, विवरण वा व्याख्या (पर्यायवाची शब्द- पचति = पाकं

करोति) वाट र प्रसिद्ध अर्थ दिने पदको सन्निधानबाट पनि शब्दका शक्तिको ज्ञान हुन्छ। न्यायदर्शनमा शक्तिविशिष्ट पद चार किसिमका बताइएका छन्-
(क) यौगिक, (ख) रूढ, (ग) योगरूढ र (घ) यौगिकरूढ।

(क) यौगिक

जुन पदले अवयवबाट नै आफ्नो अर्थको बोध गराउँछ, त्यो यौगिक पद हो। जस्तैः- पाचक, कारक आदि। यहाँ पचतीति पाचकः (जसले पकाउँछ), करोतीति कारकः (जसले गर्दछ) यी विग्रहमा क्रमशः पच् धातु र कृ धातु छन् अनि कर्तामा 'ण्वुल्' प्रत्यय आएको छ। त्यसैले पकाउनेको नाम पाचक र गर्नेको नाम कारक यो अर्थ अवयहरूबाट निस्कन्छ।

(ख) रूढ

जुन पदमा अवयवशक्तिबाट नभएर समुदायशक्तिबाट अर्थबोध हुन्छ, त्यस पदलाई रूढ भनिएको छ। जस्तैः- गो, मण्डल आदि। यहाँ यी दुवै शब्दको अर्थ समुदायशक्तिमा आधारित छ र क्रमशः गाई र गोलाकार वस्तु बुझिन्छ।

(ग) योगरूढ

जुन पदमा अवयव एवम् समुदाय दुवै शक्तिद्वारा अर्थको बोध हुन्छ, त्यसलाई योगरूढभनिएको छ। जस्तैः- पङ्कज। यस पदले पङ्काज्जायते (पङ्कात् = हिलोबाट जायते = उत्पन्न हुन्छ जुन) भन्ने व्युत्पत्तिबाट पङ्क र ज दुईओटा अवयवशक्तिद्वारा पङ्कबाट उत्पन्न हुने वस्तु र समुदायशक्तिद्वारा केवल कमलको बोध गराउँछ।

(घ) यौगिकरूढ

जुन पदमा योग अर्थ र रूढि अर्थ स्वतन्त्र रूपमा बोधक हुन्छन् अर्थात् अवयवशक्ति र समुदायशक्तिले वस्तुविशेषको छुट्टाछुट्टै बोध हुन्छ, त्यसलाई यौगिकरूढ भनिन्छ। जस्तैः- उद्भिद् शब्द। यहाँ ऊर्ध्वं भिनत्ति इति उद्भिद्। यस व्युत्पत्तिबाट उद्भिद् शब्द यौगिकशक्तिले लता, वृक्ष आदिको बोधक छ भने समुदायशक्तिले एउटा यागविशेषको बोधक पनि छ।

न्यायदर्शनको शाव्दबोध-प्रक्रियामा अभिधाका अतिरिक्त लक्षणा शब्दशक्तिलाई मानिए पनि व्यञ्जनालाई भने खण्डन गरिएको छ। न्यायका मतमा प्रतीयमान अर्थको सत्ता त मानिन्छ तर त्यसको सिद्धि व्यञ्जनाबाट होइन, अनुमानद्वारा हुने गर्दछ। प्रतीयमान या व्यङ्ग्य अर्थ अनिवार्यतः वाच्य अर्थसँग सम्वद्ध हुन्छ। यसप्रकारको निश्चित व्यङ्ग्यव्यञ्जक सम्बन्धको व्याप्ति हुने हुनाले त्यो अनुमानकै प्रक्रियामा अन्तर्भाव हुन्छ तर अन्वयानुपपत्ति र तात्पर्यानुपपत्ति हुने अवस्थामा भने अन्वय र तात्पर्यको सिद्धिका लागि न्यायमा लक्षणाशक्तिलाई

स्विकारिएको पाइन्छ। त्यस्तै गरेर न्यायदर्शनमा शाब्दबोधका लागि आसत्तिज्ञान, योग्यताज्ञान, आकाङ्क्षाज्ञान र तात्पर्यज्ञानलाई पनि कारण मानिएको छ। पदहरूको सन्निधि वा अव्यवधानलाई नै आसत्ति भनिन्छ। अर्थात् जुन पदको जुन पदका साथमा अन्वयको अपेक्षा गरिएको छ, ती पदहरूको एउटै समय र स्थानमा व्यवधान नभईकन हुने उपस्थिति नै आसत्ति हो। यो शाब्दबोधमा कारण हुन्छ। आसत्ति नभएका स्थानमा शाब्दबोध हुँदैन। जस्तैः- गिरिर्भुक्तमग्निमान् देवदत्तेन। यहाँ पदहरूको उपस्थितिमा व्यवधान छ। अतः शाब्दबोध पनि छैन। एउटा पदार्थको अर्को पदार्थसँगको सम्वन्ध योग्यता हो। न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीकार विश्वनाथ भन्दछन्:- 'पदार्थे तत्र तद्वत्ता योग्यता परिकीर्तिता।' जस्तैः- वह्निना सिञ्चति (आगाले भिजाउँछ) इत्यादि पदसमूहहरूमा योग्यता नरहेका कारण शाब्दबोध हुँदैन किनभने भिजाउने योग्यता पानीमा हुन्छ, आगामा हुँदैन। त्यसैले आगाले पोल्छ; पानीले भिजाउँछ भनियो भने मात्र पदसमूहमा योग्यता आउँछ र त्यसले शाब्दबोध गराउँछ। आकाङ्क्षा पनि शाब्दबोधमा कारण हुन्छ। जस्तैः- 'घटम्' पदमा कर्मता छ र त्यसको बोधका प्रति द्वितीयारूप आकाङ्क्षाज्ञान कारण मानिन्छ। त्यस्तै 'अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्।' यस वाक्यमा 'राज्ञः'मा षष्ठी विभक्ति छ र त्यो सम्वन्धमा छ। सम्वन्ध स्वत्व हो। यो स्वत्व आकाङ्क्षायुक्त छ। यहाँ आकाङ्क्षा पूर्वपद पुत्रका साथ अथवा उत्तरपद पुरुषका साथमा छ। यस्ता स्थानमा वक्ताको तात्पर्यअनुसार शाब्दबोध हुन्छ। त्यस्तै तात्पर्यज्ञानलाई पनि शाब्दबोधमा कारण मानिएको छ। वक्ताले श्रोतालाई जस्तो वाक्यार्थको बोध गराउने इच्छा राखेर बोलेको हुन्छ, त्यस्तो इच्छालाई तात्पर्य भनिन्छ। शाब्दबोधमा वक्ताको तात्पर्यज्ञानका माध्यमबाट नै 'सैन्धवम् आनय' (सैन्धव ल्याऊ) भन्ने वाक्यबाट यात्राका समयमा घोडा र भोजनका समयमा नुन ल्याउने ज्ञान हुन्छ। यसरी न्यायदर्शनमा शाब्दबोधसम्वन्धी सूक्ष्मतम चिन्तन र विश्लेषण गरिएको छ।

९. मोक्षसम्बन्धी सिद्धान्त

न्यायदर्शनले सम्पूर्ण संसारलाई दुःखमय सम्झन्छ। संसारमा दुःख नै दुःख छ। हाम्रा षड् इन्द्रिय, यिनले भोग गर्ने षड् विषय, इन्द्रियले गर्ने षड् ज्ञान, हामीले अनुभूति गर्ने दुःख र सुख अनि हाम्रो भोगको आश्रय शरीर यी एक्काइसैओटा कुरा दुःख हुन्। न्यायका मतमा प्राणीले जेमा आनन्दको अनुभूति गर्दछ, त्यो पनि विषसम्पृक्त महझैँ दुःखले युक्त हुन्छ किनभने सांसारिक सुखहरूबाट पनि अन्तिममा दुःख नै मिल्दछ। त्यसैले न्यायदर्शनले यस्तो दुःखमय संसारबाट मुक्तिका लागि प्रमाण, प्रमेय आदि षोडश पदार्थको तत्त्वज्ञान (यथार्थज्ञान) गर्नुपर्ने उपदेश दिन्छ। पदार्थप्रतिपादक प्रथम सूत्रमै सूत्रकार महर्षि गौतम भन्दछन्:- 'प्रमाणप्रमेय ....छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः।' अर्थात् प्रमाणादि षोडश पदार्थको तत्त्वज्ञानबाट निःश्रेयस वा मुक्ति प्राप्त हुन्छ। यसरी न्यायदर्शन

मुक्तिप्रतिपादक देखिन्छ। न्यायका मतमा समात्यन्तिकी दुःखनिवृत्ति नै मुक्ति हो। यस्तो मुक्ति माथि बताइएका पदार्थहरूको तत्त्वज्ञानबाट प्राप्त हुन्छ किनभने पदार्थहरूको तत्त्वज्ञानबाट मिथ्याज्ञान हट्छ, मिथ्याज्ञान हटेपछि राग, द्वेष आदिजस्ता दोष हट्छन्, दोष हटेपछि विभिन्न पापात्मक र धर्मात्मक प्रवृत्ति हट्छन्; प्रवृत्ति हटेपछि जन्म हट्छ र जन्म हटेपछि उपर्युल्लिखित २१ प्रकारका दुःखको नाश हुन्छ। यसरी दुःखनाश भएपछि अपवर्ग वा मुक्ति मिल्दछ अर्थात् दुःखको अतिशयेन निवृत्ति हुन्छ। यसप्रकार दुःखनाश र अपवर्गप्राप्तिको प्रक्रियालाई सूत्रकार गौतमले आफ्नो 'न्यायसूत्र' मा यसरी उल्लेख गरेका छन्:-'दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः।'[९]

यसरी न्यायमा पदार्थको सत्यज्ञानबाट विवेक जागृत हुने र त्यसले मिथ्याज्ञान स्वयमेव नष्ट भएर जाने कुरातर्फ सङ्केत गरिएको छ। मिथ्याज्ञान नष्ट भएमा तृष्णा, मोह नष्ट हुने र त्यसबाट कर्ममा प्रवृत्ति पनि स्वतः हट्ने स्थितिको कल्पना गरिएको छ, जसभन्दा पछिको अवस्थामा प्रवृत्ति नै नभएपछि पुनर्जन्म र त्यसबाट उत्पन्न हुने दुःखबाट मुक्ति मिल्ने विश्वास प्रदर्शित छ।

१०. निष्कर्ष

यसप्रकार न्यायदर्शनमा भौतिक वैज्ञानिक तत्त्वहरूको सम्यग् विवेचनादेखि लिएर आध्यात्मिक मुक्तिको समेत निरूपण गरिएको पाइन्छ। न्यायका चाहे प्रमाणवादी सिद्धान्त होऊन्, चाहे कारणतावादी सिद्धान्त अनि चाहे सृष्टि र प्रलयवादी सिद्धान्त होऊन्, चाहे शाब्दबोधसम्बन्धी सिद्धान्त ती सबैको वैज्ञानिक विश्लेषण-पद्धतिका आधारमा परिशीलन गरिएको छ। आधुनिक कालका वैज्ञानिकहरूद्वारा खोज गरिएको भनिएका सापेक्षता र परमाणुसम्बन्धी सिद्धान्तको समेत सूक्ष्म अवलोकन यस शास्त्रमा भएको छ। यस दर्शनमा प्रतिपादित पदार्थ र तत्सम्बन्धी सिद्धान्तहरू व्यावहारिक सत्यमा आधारित छन्। यसमा प्रतिपादित परलोक, ईश्वर, पुनर्जन्म, मोक्ष आदिजस्ता लोकजीवनका लागि अनुभव अगम्य अर्थात् रहस्यमय विषयसम्बन्धी चिन्तनलाई पनि लोकजीवनले सजिलै बोध गर्न सक्ने गरी अति व्यावहारिक उदाहरण दिएर प्रबल तर्कद्वारा सिद्ध गरिएको छ। न्यायदर्शनका दुईओटा धारामध्ये प्राचीन न्यायमा प्रमेय वा विषयप्रतिपादन जति गम्भीर रूपमा गरिएको छ, त्यति नै गम्भीर रूपमा नव्यन्यायमा प्रमाणवादको प्रतिपादन छ। न्यायका उपर्युल्लिखित सिद्धान्तहरूबाट पौरस्त्य वाङ्मयका सबै विधा कुनै न कुनै रूपमा प्रभावित र प्रेरित छन्। तत्-तत् शास्त्रमा भएको न्यायका सिद्धान्तहरूको प्रयोगले पनि यसलाई पुष्टि गर्दछन्, जसका बारेमा छुट्टै अध्ययन-अनुसन्धान हुनु आवश्यक छ। यहाँ त केवल न्यायका मूलभूत सिद्धान्तहरूको सङ्क्षिप्त अवलोकन गरिएको हो र यो दिग्दर्शन मात्र हो। यसका प्रत्येक पदार्थ र तत्सम्बन्धी सैद्धान्तिक चिन्तनहरूलाई सूक्ष्म ढङ्गले पर्यालोचन गरी भौतिक र अध्यात्मशास्त्रका विभिन्न विधाहरूसँग दाँजेर तुलनात्मक पद्धतिका आधारमा

अध्ययन-अनुसन्धान गर्ने हो भने यथार्थमा नै न्यायदर्शनको सर्वशास्त्रोपजीव्यता सिद्ध हुने कुरामा सन्देह छैन ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

अन्नम्भट्ट, **तर्कसङ्ग्रह**, वाराणसी : चौखम्वा विद्याभवन, सन् १९९१ ।

आचार्य,उदयन, **न्यायकुसुमाञ्जलिः** (हिन्दीव्याख्यासहितः), सम्पा. भगीरथत्रिपाठी, वाराणसी : सम्पूर्णानन्दसंस्कृत विश्वविद्यालय, संवत् २०३० ।

उद्योतकरः, **न्यायभाष्यवार्तिकम्**, (सम्पा.अनन्तलाल ठाकुर), (भारद्वाजः) दिल्ली :भारतीयदार्शनिकानुसन्धानपरिषद्, १९९७ ।

गुप्त, एस.एन.दास, **भारतीय दर्शन का इतिहास** (भाग एक), हिन्दी अनुवाद, राजस्थानः राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, सन् १९८० ।

भट्टाचार्य, विश्वनाथ, **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली**,(किरणावलीव्याख्योपेता), पञ्चम संस्करण, व्याख्याता श्रीकृष्णवल्लभाचार्य, वाराणसी : चौखम्वा संस्कृत संस्थान, संवत् २०५२ ॥

गौतमः, **न्यायसूत्रम्**, (वास्त्यायनभाष्यविश्वनाथवृत्तिसहितम्), पुनर्मुद्रित संस्करण, वाराणसी : चौखम्वा संस्कृत प्रतिष्ठान, सन् १९८६ ।

माधवाचार्यः, **सर्वदर्शनसङ्ग्रहः**, वाराणसी : चौखम्वा विद्याभवन, सन् १९८४ ।

मिश्रः, केशवः , **तर्कभाषा**, 'माथुरी' हिन्दीव्याख्योपेता, (व्याख्याता गजाननशास्त्री मुसलगवाँकर), तृतीय संस्करण, वाराणसी : चौखम्वाविद्याभवन, स.१९९५ ।

भट्टः, जयन्तः, **न्यायमञ्जरी**, वाराणसी : चोखम्वा विश्व भारती, सन् १९८८ ।

सांकृत्यायन, राहुल, **दर्शन-दिग्दर्शन**, इलाहवाद : किताव महल, सन् १९९४ ।

***

टिप्पणी/मन्तव्य खण्ड

क) प्रा. दामोदर शर्मा चालिसे

(जगत्प्रसाद उपाध्यायज्यूको 'न्यायका प्रमुख सिद्धान्तहरू' शीर्षकको कार्यपत्रमाथि टिप्पणी)

कार्यपत्रमा प्रमाणद्वारा लक्षित लक्षण भनिएको ठाउँमा लक्षणको विचार गरिने हुँदा लक्षित शब्द अनावश्यक परेको छ। त्यस्तै तृतीय पृष्ठमा 'उत्तरवर्ती नैयायिकले' भनियो। यसमा उत्तरवर्ती नैयायिकहरूले सामान्य लक्षण र ज्ञानलक्षणजस्ता सन्निकर्ष मानेका छन्। प्राचीन नैयायिकहरूले यस्ता सन्निकर्ष मानेका छैनन् तापनि 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्ययवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।' यस सूत्रमा आएको सन्निकर्ष शब्दबाट अलौलिक सन्निकर्ष पनि लिइएको हुँदा प्राचीन नैयायिकहरूले पनि सामान्य लक्षण, ज्ञानलक्षण र योगज तीन सन्निकर्ष मानेका छन्। यिनीहरूका मतमा पनि एउटा गाईको प्रत्यक्ष भएपछि सबैको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने कुरा आएको छ। अतः उत्तरवर्ती नैयायिकले मात्र मानेको होइन, पूर्ववर्तीले पनि हो। 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्' इत्यादि सूत्रीय इन्द्रियार्थसन्निकर्ष शब्दबाटै लौकिक-अलौकिक उभयविध सन्निकर्ष लिइन्छन्। यहाँ किं नाम अलौकिकत्वम् ? यस कुराको छानविन भए अति राम्रो हुन्छ अर्थात् यो विषयवस्तु कार्यपत्रमा थप्नसके अति राम्रो हुन्छ।

यसैगरी कार्यपत्रमा अर्थापत्ति आदि प्रमाणलाई न्यायमा स्थान दिइएको छैन भनिएको छ। यसलाई अतिरिक्त प्रमाणका रूपमा स्थान दिइएको छैन भन्नुपर्दछ किनभने अर्थापत्ति आदि प्रमाणको न्यायमा स्थान नभएको होइन अर्थापत्तिजस्ता प्रमाणलाई न्यायले अनुमानमा अन्तर्भाव गरेको छ। त्यस्तै सम्यक्तया जानिने वस्तु प्रमेय हो भनिएको छ। त्यसको सट्टा सम्यक्तया जान्न योग्य नै प्रमेय हो भन्नुपर्दछ। 'प्र' उपसर्गको प्रयोजन नै यही हो कि 'प्रकर्षेण ज्ञातुं योग्यम् इति प्रमेयम्' किनभने अरूको प्रकर्षेण ज्ञान होस् या न होस् तर 'आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखायपर्गास्तु' यिनीहरूको प्रकर्षेण ज्ञान हुनै पर्दछ, अन्यथा मुक्ति हुँदैन। त्यस्तै न्यायदर्शनले कारणमा 'कार्याव्यवहितपूर्ववर्तित्व र अनन्यथासिद्धत्व' हुनु अनिवार्य मान्दछ भनिएको छ। यसमा अरू दर्शनले पनि मान्छन् भन्नुपर्दछ।

यस्तै यिनै अनन्त प्रमेयको तत्त्व ज्ञानबाट मुक्ति हुन्छ भन्ने लेखियो तर अनन्तप्रमेयको तत्त्व ज्ञान सम्भवै छैन। किनभने 'अस्य तु तत्त्वज्ञानादपवर्गो

मिथ्याज्ञानात्संसार इत्यत एतदुपदिष्टं विशेषेण' यो भनाइसँग अनन्तप्रमेयको तत्त्वज्ञानबाटै मुक्ति हुन्छ भन्नुपर्दछ। त्यस्तै दुई परमाणु जोडिएर द्व्यणुक, तीनओटा द्व्यणुक जोडिएर त्र्यणुक बन्दछ भन्नु ठीक हो तर यस्तै चतुरणुकादि। यसो भन्नाले त्र्यणुकबाट चतुरणुक पैदा हुन्छ भन्ने भावना आउँदछ तर यो गलत हो अर्थात् त्र्यणुकबाट चतुरणुक पैदा हुँदैन। चतुरणुक त चारओटा द्व्यणुक जोडिएर मात्रै बन्दछ। द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक बनेजस्तै दसओटा द्व्यणुकबाट पैदा भए त्यो दशाणुक हुन्छ। अत: यस्तै चतुरणुकादि भन्ने संशयजनक वाक्य कार्यपत्रमा लेखिनु हुँदैन। यस पृष्ठमै 'पूर्णप्रलयको कल्पना यस दर्शनमा छैन भन्ने कुरा आएको छ। पूर्णप्रलयको अर्थ नित्यवस्तुको प्रलय हुँदैन भन्ने हो। नित्यको प्रलय नहुने कुरा त सबैको सिद्धान्तसँग (दर्शनसँग) मिल्दछ। यहाँ पूर्णप्रलयको अर्थ के हो ? यदि महाप्रलय अर्थ हो भने महाप्रलय नैयायिक आदि कसैले मानेका छैनन् ? छैनन् भने 'महाप्रलयाङ्गीकारे महाप्रलयानङ्गीकारे' इत्यादि वाक्य कसरी सङ्गत हुन्छन् ? यससम्बन्धी विचार कार्यपत्रमा थपिंदा राम्रो हुन्छ। सिंहावलोकनन्यायेन असमवायिकारणको विचार गर्दा - 'तत्रासन्नं जनकं द्वितीयमाभ्यां परं तृतीयं स्यात्'। द्वितीयम् असमवायिकारणम्, यो कुरा परमाणुद्वयसंयोग, द्व्यणुकको असमवायिकारण बन्दा कसरी घट्दछ भन्ने कुरा कार्यपत्रमा देखाउँदा राम्रो हुन्छ।

शाब्दबोधको प्रसङ्गमा- प्रथमान्तार्थकमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध मान्ने नैयायिकहरू हुन्। जस्तै - पश्य मृगो धावति अत्र मृगधावनं द्रष्टव्यम्, मृगमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधोऽत्र न जात:।

मृग: इत्यस्यार्थ: - प्रथमान्तमुख्यविशेष्यतया शाब्दबोधे भातो दर्शनीय: परन्तु दर्शयितुं न शक्यते। यो कुरा देखाउनु राम्रो हुन्छ। 'व्यापार मुख्यविशेष्यकशाब्दबोधो वैयाकरणै: स्वीक्रियते' किन्तु पश्य मृगो धावति अस्मिन् उदाहरणे एकमृगधावनमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधो वैयाकरणानां मतेऽपि नास्ति। यहाँ 'मृगधावनं' यो व्यापार हो, वैयाकरणको मत पनि खण्डित भयो। अत: 'पश्य मृगो धावति को तात्पर्य हो 'देवदत्त ! त्वं पश्य मृगो धावति' हो। यो परिष्कार लेख्न सके व्यापारमुख्यविशेष्यकशाब्दबो र प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकशाब्दबोध मान्ने वैयाकरण र नैयायिकको सिद्धान्त मिल्दछ।

शाब्दबोधकै सम्बन्धमा प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकशाब्दबोधवादी नैयायिकहरूको मतमा दुईओटा प्रथमान्तपद आए भनेजस्तै- 'नीलो घट' यसमा द्वयो: समानविभक्तिकयोरभेदेनैव अन्वय इत्यस्माकं नियम !' यो उदाहरणमा कुरा मिले पनि 'तत्त्वमसि'मा वैदिकहरू अभेदान्वयवादी नैयायिकमाथि दोष देखाउँछन्। यहाँ तत् शब्दले ईश्वर र त्वं शब्दले जीव लिने हो, यसमा अभेदान्वयबोध कसरी ? यसको निराकरण कसरी ? शाब्दबोध कस्तो हुन्छ 'तत्त्वमसि'मा ? यो कुरा देखाउनै पर्दछ। यसको निराकरण यस्तो हुन्छ -

ईश्वरं नाङ्गीकुर्वन्तो मीमांसका:, साङ्ख्याश्च सप्ताहनवाहादियज्ञान् कुर्वन्त्येव, लक्ष्मीनारायणाभ्यां नम: शिवपार्वतीभ्यां नम: इत्येवं यज्ञान् कुर्वन्ति।

ईश्वरलाई अनङ्गीकार गर्नेहरूले पनि यसरी पूजा गर्दछन्। त्यस्तै ईश्वर र जीव भिन्नाभिन्नै हुन्, अभिन्नत्वभावना मात्र नैयायिकले गर्ने हो । जीव र ईश्वर भिन्नभिन्नै तत्त्व हुन् तापनि तिनमा अभिन्नत्व भावना हुनुपर्दछ, त्यसैबाट श्रेयोमार्ग प्राप्त हुन्छ। यसरी नै यसको समाधान हुन सक्छ। यहाँसम्ममा खण्ड-अखण्ड शाब्दबोध चर्चा भयो। शाब्दबोधको अर्थ तत्तदर्थको स्मरण मात्र हो अथवा एक अर्थलाई अर्को अर्थमा संयोजन गर्नु हो । यहाँ तत्तदर्थको स्मरण मात्रलाई खण्डशाब्दबोध भनेको देखियो, यो होइन। यो स्पष्ट भए राम्रो हुन्छ। यहाँ त्यस्ता धेरै वाक्य छन् जसलाई गुरुहरूको संसर्गबाट संशोधन गर्नुपर्दछ अनि साहित्यिक गुरुहरूको संसर्गबाट साहित्यिक ढाँचा पनि राख्न सके अझ राम्रो हुन्छ। जस्तैः

ल्याऊ नानी खाउँ पानी। ए नानी पानी ल्याउन खाऊँ।

यी दुवै वाक्यले भन्न खोजेको कुरा एउटै हो तापनि प्रथम वाक्यमा भएको आनन्ददायक रस द्वितीय वाक्यमा छैन। प्रथम वाक्य सुन्दैमा नानी पानी ल्याएर खान दिन्छिन्। मैले एकपटक ल्याऊ नानी खाऊँ पानी भनेको त ती नानी हाँस्तै गई पानी ल्याई खान दिइन्।

ख) प्रा. रामेश्वर शर्मा

'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः' यी चार प्रमाण छन्। यसमा प्रमेय नभई प्रमाण हुँदैन, घट नभई घटज्ञान हुँदैन। प्रमाता (आत्मा) नभई पनि घटज्ञान हुँदैन। अतः 'सति भवत्येव' यही नै प्रमाण हो। जो भएपछि तुरून्त हुन्छ त्यही हो प्रमाण। जस्तै- इन्द्रियार्थसन्निकर्ष भएपछि तुरून्त ज्ञान हुन्छ, त्यो प्रमाण हो। 'प्रमायाः करणं प्रमाणम्'। प्रमाको करणलाई प्रमाण भनिन्छ। यस्ता कुराको त्यहाँ कमी छ। अतः उक्त कुरा खोल्नुपर्दछ

न्याय र वैशेषिकको सिद्धान्त वास्तवमा एकै किसिमको हो तापनि वैशेषिकमा दुई र न्यायमा चारओटा प्रमाणको कुरा आएको छ। यो कसरी ?

'वेदः अप्रमाणम्' यो सिद्धान्त खण्डन गर्न अर्थात् वेद प्रमाण हो भन्ने पुष्टि गर्न न्यायदर्शन खडा भएको हो। युक्तिद्वारा वेद शब्दप्रमाण सिद्ध भएको कुरा हुँदै हो तापनि 'वेदाः अप्रमाणम्'लाई खण्डन गर्न वेदलाई प्रमाण मान्नुपऱ्यो। त्यसैका निम्ति नैयायिकले शब्दलाई प्रमाण मानेका हुन्।

त्यस्तै शब्दप्रमाण मान्दा यज्ञ यागमा 'काशाभावे दुर्वा' यस्ता प्रयोग हुन्छन्। यसैको निम्ति नैयायिकले उपमान प्रमाण मान्नुपरेको हो। यो कुरा पनि कार्यापत्रमा समेटिनुपर्दछ।

हाम्रो दर्शनमा एउटा अभेद्य एकताको माला छ। न्याय दर्शनमा अनेकतामा एकता देखाइएको छ। बौद्धदर्शनमा अनेकतामा एकता छैन। उनीहरूको दर्शनमा अनैकात्मक जगत् छ। अनेकतामा एकता देखाउन न्यायमा अवयवी प्रमाण मानिएको छ। जस्तै- परमाणुद्वय संयोग भई द्व्यणुक बन्दछ, त्यस्तै द्व्यणुकत्रयबाट त्र्यणुक, चार द्व्यणुकको संयोगबाट चतुरणुकादि हुँदै अवयवी अन्त्यावयवी घटसम्म

बन्दछ। द्व्यणुक, त्र्यणुकादिमा क्रिया हुनुलाई न्यायले अदृष्टवद् आत्मसंयोग हुनु भन्ने मान्दछ। संयोग क्रिया गराउन पनि परमेश्वरको आवेश चाहिन्छ। अनेकावयवसंयोगवाट घट, पट, मठ आदि अनेक अन्त्यावयवीको सृष्टि भएको छ। यस्तो सृष्टि जीवको भोग र अपवर्गका निम्ति हो। संसारका अनेक जीवलाई अदृष्टअनुसार परमेश्वर भोग दिलाउँदछ। सो परमेश्वरलाई प्रतिपादन गर्ने सारा वेदवेदाङ्ग हुन्। यस किसिमसँग एउटा अभेद्य एकताको माला न्यायवैशेषिकमा प्रस्तुत भएको छ जो अन्यत्र छैन। यससम्बन्धी स्पष्टीकरण पनि हुनुपर्दछ।

यस्तै विनासामान्यलक्षणा संसारमा व्यवहार चल्दैन। 'एकां गां दृष्टवान् पुरुष कालान्तरे देशान्तरे च गवां .... न केयमिति जिज्ञासत्येव' यो पण्डितराज सोमनाथको वाक्य हो। सामान्यलक्षणका आधारमा चीन, जापान, वेलायत सबै ठाउँमा भएको धूमको ज्ञान हुने हो, अन्यथा सबै ठाउँको धूम देख्न नसक्दा सबै धूमको ज्ञान नहोला। सामान्यलक्षणाको प्रयोग व्यवहारमा देखाउन सक्नुपर्दछ।

योजस्तै अनुमानविना पनि घरव्यवहार, सासूबुहारीको व्यवहार पनि चल्दैन। यस्तै चार प्रमाणको समुदायलाई परमन्याय भनिन्छ। जहाँ विरोध छैन, त्यहाँ एउटै पनि न्याय हुन्छ तर जहाँ विरोध आयो त्यो न्याय हुन सक्दैन।

प्रत्यक्षमा संदेह हुँदा तर्करसिकहरू उक्त कुरा अनुमानद्वारा सिद्ध गर्न चाहन्छन्। यस्तो न्यायको प्रयोग आधुनिक न्यायालयमा पनि हुन्छ। कुनै पनि कुरामा सन्देह रहेसम्म त्यो न्याय हुँदैन तर त्यसको निर्णय भएपछि त्यो न्याय हुन्छ। न्यायको प्रयोग न्यायालयको कुनै फैसलालाई लिएर पनि देखाउन सकिन्छ। यस्तैयस्तै कमीकमजोरीहरू कार्यपत्रमा थप गर्नुपर्दछ।

***

शास्त्रान्तरमा न्यायदर्शनको प्रभाव-विषयमा मन्तव्य

क) प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे

(पूर्वोत्तरमीमांसामा न्यायको प्रभाव)

वास्तवमा मीमांसा एउटै विषय हो, हाम्रो यहाँ चलनचल्तीमा मीमांसा र वेदान्त भन्ने गरिएको छ। पहिले मीमांसाको पूर्वभागकै कुरा गरौँ। वैदिक परम्पराअन्तर्गत 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' यो एउटा ब्राह्मण-वाक्य हो। यो वाक्य तैत्तिरीय र शतपथ ब्राह्मणमा पनि छ। शतपथमा त अझ यस वाक्यलाई करिब ५० ठाउँमा दोहोऱ्याउँदै 'तस्मात् स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' भनी निगमनसमेत गरिएको छ। कल्पकार, निबन्धकारहरूले उक्त वाक्यको विशेष महत्त्व देखाएका छन्। स्वाध्यायका सम्वन्धमा धर्मशास्त्रका निबन्धकारहरूले पनि विशेष महत्ताका साथ विवेचन गरेका छन्। 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' यो अध्ययन विधि हो। यसको अन्तर्भाव अध्ययन वा अध्यापन कहाँ गर्ने ? यसबारे प्रभाकर मिश्र र कुमारिल भट्टको मतभेद छ। 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' यो अध्ययन-विधिको प्रयोगको चरितार्थता अध्यापनमा छ भन्ने प्रभाकर हुन् भने यसको चरितार्थता अध्ययनमै हुन्छ भन्ने भट्ट हुन्। वास्तवमा अध्यापन त अध्ययनअन्तर्गतकै हो। यो भट्टको सिद्धान्त हो, यसलाई वेदान्तले पनि मानेको छ र पक्षलाई हाम्रा कल्पसूत्रहरूले पनि स्वीकारेका छन्। अतः 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' यसको चरितार्थता अध्ययनमै हुन्छ अध्यापनमा पुग्नु पर्दैन। अध्यापन वृत्त्यर्थ मात्र हो।

यो अध्ययन विधि कसरी प्रमाणित हुने ? यसलाई कुन प्रमाणबाट बुझ्ने ? श्रुतिवाक्य सुन्ने कुरा पनि छ। कहाँबाट सुन्ने ? यसबारे श्रुति वचन छ- 'आचारवान् पुरुषो वेद', 'आचारध्येयविद्या विहिता साधिष्ठं प्रापन्' आचार्यबाट मात्र श्रुतिवचन सुन्ने, त्यसैमा साधिष्ठत्व आउँछ। उक्त दुई श्रुतिवचनद्वारा आचार्यद्वारा मात्र श्रुतिवचनको श्रवण हुनुपर्दछ, भन्ने कुराको नियमन गर्दछ। यहाँसम्मको कुरा आचार्यबाट मात्र पढ्ने भन्ने नियमन विधिको हो भने कुन प्रमाणद्वारा यो कुरा प्रमाणित गर्ने ? यसबारेको विवेचन निम्नरीत्या बुझ्न सकिन्छ -'वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम्'

'वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययनं यथा' कारिका हो। 'वेदाध्ययनं गुर्वध्ययनपूर्वकं वेदाध्ययनत्वात् साम्प्रतिकवेदाध्ययनवत्' यो अनुमान प्रमाण हो। यस आधारमा गुरुबाटै वेदाध्ययन गर्नुपर्दछ भन्ने पुष्टि हुन्छ। यस अनुमानको चर्चा

मीमांसाका सूत्रहरूमा भेटिँदैन तर 'औत्पत्तिकस्तु शब्देन अर्थस्य सम्वन्धः' यो प्रत्यक्ष सूत्र छ। यो सूत्रभन्दा पहिले नै त्यहाँ धर्मका लक्षण र ,प्रमाणहरूको चर्चा भएका छन्। धर्म कुन प्रमाणद्वारा जान्ने भन्ने प्रसङ्गमा त्यो प्रत्यक्षद्वारा जान्न सकिँदैन भनेर पहिले प्रत्यक्षको लक्षण दिइएको हो। धर्म प्रत्यक्षगम्य नभएकाले यो शब्दगम्य छ भन्ने देखाउनु आवश्यक भयो। यो कुरा औत्पत्तिक सूत्रमा आएको छैन। अतः सूत्रको उपलक्षण विधामा आएका अनुमान शब्द, अर्थापत्ति, अनुपलब्धिसम्वन्धी प्रमाणका कुरा औत्पत्तिक सूत्रद्वारा गतार्थ छ भनी 'शावर'ले भाष्यमा देखाएका छन्। अतः त्यहाँ पनि अनुमानप्रमाणकै आधारमा विधि प्रमाणित भएको कुरा उपलक्षण विधया स्पष्ट भएको छ।

अनुमान प्रमाणको निम्ति पनि व्याप्तिको आवश्यकता पर्दछ। व्याप्तिको स्पष्टता न्यायसूत्रमा पनि छैन, त्यो कहाँबाट ल्याउने ? यस सम्वन्धमा वार्तिक, तात्पर्यटीका, तात्पर्यपरिशुद्धिसम्म जानुपर्ने हुन्छ। यहाँसम्म जाँदा व्याप्ति भन्ने कुरा 'अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतो दृष्टञ्च' यस सूत्रबाट तत्पूर्वकत्वको आधारमा व्याप्ति आएको छ। यहाँ तत्पूर्वकत्वको अर्थ प्रत्यक्षपूर्वकत्व हो। यसको अर्थको निष्कर्षमा व्याप्ति सम्वन्धविशेष हो भन्ने आएको छ। कस्तो सम्वन्ध ? यसबारे उदयनाचार्य 'तात्पर्य परिशुद्धि'मा लेख्दछन् - 'अनुमित्युपहितसम्वन्धः।' अनुमितिलाई सम्पादन गर्ने सम्वन्ध नै व्याप्ति हो। उदयनाचार्यले यसरी व्याप्तिको उल्लेख गरेकाले 'गङ्गेश'ले यसको विशद चर्चा गरे। अहिले उत्तरमध्यमा र शास्त्रीमा पूरै व्याप्तिकै पढाइ हुन्छ। अतः तत्पूर्वकत्वले सङ्केत गरेको कुरा उदयनाचार्यले स्पष्ट गरेका हुन्।

यसरी न्यायमासमेत स्पष्ट रूपमा निरूपण नभएको व्याप्तिको निरूपण मीमांसाले 'श्लोकवार्तिकमा' तत्पूर्वकत्वकै आधारमा गरेका छन्। 'सम्वन्धो व्याप्तिनिष्ठात्मलिङ्गधर्मस्य लिङ्गिनः' यो श्लोक वार्तिकको कारिका हो। लिङ्गिसँग लिङ्ग धर्मको सम्वन्ध हुनु व्याप्ति हो। यसबाट पनि सम्वन्ध विशेष नै व्याप्ति भन्ने बुझिन्छ। 'सम्वन्धो हि सम्वन्धिसापेक्षः' सम्वन्धिद्वयको स्पष्टता नरहे सम्वन्ध आउँदैन। ती दुई सम्बन्धी गम्य र गमक हुनुपर्दछ। गम्य र गमक भनेको के हो ? यसबारे भट्ट अर्को कारिका लेख्दछन्। 'व्याप्यस्य गमकत्वं च व्यापकं गम्यमिष्यते' अर्थात् व्याप्य भनेको गमक हो भने व्यापक भनेको गम्य हो। यी दुईको सम्वन्धविशेष नै व्याप्ति हो। यसरी व्याप्तिको गम्य र गमकरूपमा विशेष विवेचन श्लोकवार्तिकमा भएको छ। न्यायको प्रभाववाटै अनुमानसम्वन्धी विशेष चर्चा मीमांसामा भएको हो, अन्यथा अनुमानको विवेचनसम्वन्धी कुरा मीमांसामा आउन गाह्रै हुन्थ्यो। अतः न्यायसूत्रमा आएको व्याप्तिको प्रभाव मीमांसामा पनि परेको छ।

यस्तै 'मीमांसा न्यायप्रकाश' धर्मशास्त्रका अध्येता र वेदका अध्येताले पढ्नै पर्दछ। 'सोमेन यजेत' यस वाक्यको सोम र यागमा सामानाधिकरण्येन अथवा वैयधिकरयण्येन अन्वय हो भन्नेबारे विस्तृत चर्चा भएको छ। 'सोमवता यागेन इष्टं भावयेत्' यस आधारमा 'सोमेन यजेत'मा मत्त्वर्थमा लक्षणा गर्नुपर्दछ भन्ने सिद्धान्त

हो तर यसो गर्दा गौरव पर्ने हुँदा सामानाधिकरण्येन अथवा वैयधिकरण्येन अन्वय गरे भइहाल्छ भन्ने कुरा उठेको छ। यसरी मीमांसा न्याय प्रकाशसम्म आइपुग्दा समानाधिकरण वा व्यधिकरणसम्बन्धी विपुल विचार प्रक्रियाको प्रभाव न्यायबाटै मीमांसामा परेको छ। कर्ममीमांसा वा पूर्वमीमांसा भन्नु एउटै कुरा हो। यसको न्यायको प्रभाव व्यापक रूपमा परेको छ। कर्ममीमांसासँग नव्यन्यायको विधाको सम्बन्धको पनि तुलना गर्न सकिन्छ। नव्यन्यायका सम्बन्धको तुलना गर्दा खण्डदेवको 'भाट्टदीपिका'मा जानुपर्ने हुन्छ। समयाभावको कारण अहिले यहाँ प्रवेश गर्न सकिँदैन तापनि निष्कर्षतः के भन्न सकिन्छ भने न्यायको प्रभाव ज्यादै पूर्वमीमांसामा परेको छ। न्यायको ज्ञानविना पूर्वमीमांसाको ज्ञान अपूरै हुन्छ भन्ने लाग्दछ।

त्यस्तै उत्तरमीमांसामा जान पनि न्यायको ज्ञानविना सम्भवै छैन। यस न्यायको प्रभाव पूर्वमीमांसामा जत्तिकै छ। न्यायको ज्ञानविना उत्तरमीमांसामा गति पाउनु भनेको अन्धोले सडक पार गरेजस्तै हो। वेदान्तमा न्यायको प्रभाव पदेपदे सूत्रभाष्य सबैतिर परेको देखिन्छ। त्यसमध्ये यहाँ निम्नलिखित भाष्यपङ्क्ति हेरौं -

'वेदान्तवाक्यमीमांसा तत्र विरोधितर्कोपकरणात् निःश्रेयसप्रयोजनात्-प्रस्तूयते' यो शाङ्करभाष्यको पङ्क्ति हो। यसमा तर्क भनेको के हो ? यसबारे भामतीकार 'अनुमानम् अर्थापत्तिर्वा तर्कः' अनुमान अथवा अर्थापत्ति तर्क हो भन्दछन्। व्यतिरेकव्याप्ति मान्ने नैयायिकहरूका मतमा अर्थापत्तिको अनुमानमै अन्तर्भाव हुन्छ। अतः वेदान्तको मतमा तर्कको अर्थ अनुमान वा अर्थापत्ति हो भने न्यायको मतमा अनुमान हो।

तर्कको कुरा गर्दा कल्पतरुमा निम्नानुसार व्याख्या भएको छ -

'प्रत्यक्षा ... लक्षणानि न्यायशास्त्रे विचारितानि' प्रत्यक्ष, अनुमान के हो ?, यसको लक्षण कसरी गर्ने भन्ने कुराको विचार न्यायशास्त्रमा भएको छ। त्यसकारण यहाँ (मीमांसामा) पनि लक्षणको विचार न्यायमा गरेजस्तै हुनुपर्दछ र त्यस्तै लक्षणको सञ्चार हुन्छ। अतः वेदान्तको सूत्र र भाष्यप्रस्थानमा न्यायको ज्यादै प्रभाव परेको छ।

यस्तै 'प्रत्यक्तत्त्वप्रदीपिका'मा प्राचीन न्यायको प्रत्यक्ष प्रभाव परेको छ। त्यहाँ प्रकाशत्वको लक्षण 'अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वम्' गरेको छ। उक्त लक्षणको परिष्कारका क्रममा योग्यत्वको अर्थ 'योग्यत्वात्यन्तानधिकरणत्वम्' योग्यतात्यन्तानधिकरणाभाव गरेको छ। 'योग्यत्वात्यन्ताभावानधिकरणत्वं स्वप्रकाशत्वम्' स्वप्रकाशत्वको यस्तो लक्षणको सङ्गति कसरी भन्ने जिज्ञासामा उत्तर छ -

जसरी 'गुणवद् द्रव्यम्' भन्ने ठाउँमा तिमीहरूको (न्यायको) मतमा 'उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणं निष्क्रियञ्च तिष्ठति' नियमानुसार उत्पत्तिकालिक द्रव्यमा अव्याप्ति हुने हुँदा त्यसको निराकरणको 'गुणवत्त्वात्यन्ताभावानधिकरणत्वं द्रव्यत्वम्' भनी न्यायलीलावतीमा परिष्कार भएको छ। यसो गर्दा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र

असम्भव कतै हुँदैन । द्रव्यलक्षणको परिष्कारजस्तै परिष्कार स्वप्रकाशत्वको लक्षणमा भएकाले यसो गर्दा कतै दोष पर्दैन, सङ्गति नै हुन्छ भनी प्रदीपिकामा लक्षणपरिष्कार प्रत्यक्ष न्यायको प्रभावको कुरा आएको छ ।

यस्तै नव्यन्यायको प्रभावको कुरा पनि छ । त्यसमो 'अद्वैतसिद्धि'लाई लिन सकिन्छ । नव्यन्याय धाराको प्रभावको पराकाष्ठामै लेखिएको ग्रन्थ अद्वैतसिद्धि हो । नव्यन्यायपदार्थज्ञान नभई यस ग्रन्थमा गति हुनै सक्तैन । जस्तै- 'इदं रजतम्' यो ज्ञान भ्रमात्मक वा मिथ्या हो, त्यसै गरी 'सन् घटः' यो ज्ञान पनि मिथ्या हो तापनि 'इदं रजतम्'मा प्रातिभाषिक सत्यत्व रहने रहने 'इदं रजतम्' र व्यावहारिक सत्यत्व रहने 'सन् घटः' यी दुईको स्थिति बराबरै हो ।

यहाँ शङ्का हुन सक्दछ 'सन् घटः'मा सत् र तादात्म्यको प्रतीति हुन्छ तर 'इदं रजतम्'मा सत् तादात्म्यको प्रतीति हुँदैन । सत् तादात्म्यको प्रतीति न हुने ज्ञान मिथ्या भए पनि सत् तादात्म्यको प्रतीति हुने 'सन् घटः'मा सत् रहिरहन्छ । अतः यो कसरी मिथ्या ? यसरी कुरा उठाएर निष्कर्षमा भनिएको छ -'सन् घटः'मा सत्को अनुवेद मात्र भएको हो । वास्तवमा घट सत् होइन । यसमा फेरि शङ्का आउन सक्तछ - सत् ब्रह्म हो, त्यो एउटै छ भन्ने कुराको हानि हुन्छ किनभने 'सन् घटः'मा सत्को अनुवेद भएको मान्दा सत् पनि नाना हुने स्थिति आउँछ । अतः सत् ब्रह्म एउटै कसरी यसको समाधान यस्तो छ - घटको रूपमा अनुवेद हुने सत् नाना नै हो । त्यसलाई नाना नै मान्नुपर्दछ । यसो मान्दा सत् ब्रह्म एउटै छ भन्ने कुराको सिद्धान्तमा हानि हुँदैन । यस कुराको पुष्टि निम्नानुसार हुन्छ -'चिद्रूपज्ञानस्य विषयतारूपतादात्म्यम्' सत् तादात्म्यको अर्थ चिद्रूपज्ञानको विषयता अर्थात् चिद्रूपज्ञानमा विषयता विशेषणरूपमा पर्नु हो । यी त भिन्नै हुन्छन् । जस्तै - 'कपालनिष्ठविषयतारूपसत्तादात्म्यावच्छिन्नस्य घटनिष्ठविषयता-रूपसत्तादात्म्यस्य, तन्तुनिष्ठविषयतारूपसत्तादात्म्यावच्छिन्नेन पदनिष्ठ-विषयतारूपसत्तादात्म्येन अभेदः सम्भव एव । घटदेखि पट भिन्नै हो भन्ने देखाउन यहाँ उक्त पङ्क्ति आएको छ । यसमा गदाधरकै भाषाको प्रभाव प्रत्यक्षरूपमा देखिन्छ । हुवहु सामान्यनिरुक्तिका पङ्क्तिहरूको प्रभाव यहाँ झल्किन्छ । अतः यस भावमा विचार गर्दा वेदान्तदर्शनमा पनि भाष्यदेखि अहिलेसम्म अर्थात् अद्वैतसिद्धिजस्ता वेदान्तका आधुनिक ग्रन्थसम्म आउँदा न्यायको व्यापक प्रभाव परेको पाइन्छ । त्यति मात्र होइन, न्यायको ज्ञानविना वेदान्तमा प्रवेशै गर्न सकिँदैन । अतः प्राचीनन्याय र नव्यन्यायको सामान्यतः ज्ञान सबै दर्शनशास्त्र पढ्नेमा हुनै पर्दछ भन्ने आफ्नो अभिमत प्रकट गर्दै यहीं विश्राम लिन्छु । धन्यवाद ।

ख) डा. टीकाराम पन्थी

(व्याकरणमा न्यायशास्त्रको प्रभाव)

व्याकरण शब्दसाधुत्व-सम्पादक शास्त्र हो । शब्दसाधुत्वबोधनकै कारण यसलाई शब्दशास्त्र र शब्दानुशासन भनिन्छ । शब्दहरूमा प्रकृति-प्रत्यय विभाग

गरेर प्रकृति-प्रत्ययार्थबोध र पदपदार्थबोध सम्पादित गरेर व्याकरणले वाक्यार्थबोध निष्पादित गर्दछ। पदार्थ निर्वचनमा ऊहापोह-सौकर्य सम्पादनद्वारा बुद्धि तिखार्ने काममा र कुनै पनि विषयको राम्ररी निरूपण गर्ने कार्यमा तर्कशास्त्र सर्वोपरि छ। पदसाधुत्वसाधक र शब्दसाधुत्वसाधक व्याकराणशास्त्र हो भने पदार्थविवेचक न्यायशास्त्र हो। यसरी दुवै शास्त्र अन्य समस्त शास्त्रका उपकारक छन्- 'काणादम्पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्।' व्याकरण नभएको अन्धो हुन्छ भने तर्कशास्त्र नभएको लाटो हुन्छ - 'विना व्याकरणेनान्धो मूकस्तर्कविवर्जितः।''पर्वतो वह्निमान् धूमात्'कै शैलीमा पक्ष, साध्य र हेतुसहित अनुमानाकार भएका तीन सूत्र पाणिनीयाष्टकमा छन् - १. तदशिष्य संज्ञाप्रमाणत्वात् (१/२/५३) २. लुक् योगाप्रख्यानात् (१/२/५४) ३. प्रधानप्रत्ययार्थवचनम् अर्थस्यान्यप्रमाणत्वात्(१/२/५६) अनुमानाकार भएका वार्तिक उदाहरणार्थ प्रस्तुत गरिन्छन्- १. वर्णा अर्थवन्तो धातुप्रातिपदिकप्रत्ययनिपातानामेकवर्णानामर्थवत्त्वदर्शनात्। (व्याकरणमहाभाष्यम्) २. वर्णा अर्थवन्तः संघातार्थवत्त्वात्। (व्याकरणमहाभाष्यम्) ३. वर्णा अनर्थकाः प्रतिवर्णमर्थानुपलब्धेः। (व्याकरणमहाभाष्यम्) न्यायदर्शनसँग सम्बद्ध सूत्र र उदाहरणहरू यथेष्ट मात्रामा पाइन्छन्- 'हेतौ' (२/३/२३) दण्डेन घट आदि। कौण्ड भट्टको 'वैयाकरणभूषणसार'का प्रत्येक प्रकरणमा नैयायिक उद्धरण, विवेचना र वैयाकरणमतसँग नमिल्दा कुरा विवेचित छन्। समासशक्तिनिर्णयः, निपातार्थनिर्णय यी दुई प्रकरणमा त नैयायिक र वैयाकरणको मत समानान्तरीय प्रतिद्वन्द्वितामा प्रस्तुत छ, नैयायिकको मत नराखेमा ती दुवै अर्धाङ्ग वा विकलाङ्ग बन्न पुग्छन्। वैयाकरणभूषणसारमा चर्चित नैयायिक मतका केही सन्दर्भ प्रस्तुत गरिन्छन्।

(क) सुरुको प्रकरण 'धात्वर्थनिर्णय'को सुरूवातमै धात्वर्थ-तिङर्थको मतभेद प्रस्तुत छ। वैयाकरणमतमा 'चैत्रस्तण्डुलं पचति'मा तिङर्थ कर्ता काल हुन्छ, जसअनुसार वाक्यार्थबोध- 'चैत्राभिन्नकर्तृवृत्तितण्डुलाभिन्नकर्मवृत्ति विक्लित्यनुकूलो वर्तमानकालिको व्यापारः' यसप्रकारको व्यापार विशेष्यक वाक्यार्थबोध हुन्छ। नैयायिकका मतमा तिङर्थ कृति हो। जसअनुसार प्रायः प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक शाब्दबोध हुन्छ- 'तण्डुलं पचति चैत्रः' तण्डुलनिष्ठकर्मतानिरूपकपाकानुकूल-व्यापारानुकूल-वर्तमानकालिककृतिमान् चैत्रः।

(ख) 'सुबर्थनिर्णयः'मा 'चैत्रो ग्रामं गच्छति'मा संयोगको आश्रय स्वयं पनि हुनाले 'चैत्रो ग्रामं गच्छामि' प्रयोगको आपत्ति निवारण गर्न 'परसमवेतत्व' फलमा विशेषण दिनुपर्छ भन्ने नैयायिक मतप्रति कौण्ड भट्टले असहमति देखाएका छन् भने प्रयागबाट काशीतर्फ गइरहेको अवस्थामा 'चैत्रः काशीं गच्छति' जस्तै विभागाश्रय प्रयागको पनि कर्मसंज्ञा भएर 'चैत्रः प्रयागं गच्छति' प्रयोगापत्ति नैयायिक मतलाई उनले मान्यता दिएका छन्।

(ग) 'समासशक्तिनिर्णयः' नैयायिकहरूको व्यपेक्षावादी मत र शाब्दिकहरूको एकार्थभाववादी मतको प्रतिद्वन्द्विता, वादविवादमै केन्द्रित छ। व्यपेक्षावादमा दोष देखाएर एकार्थभाववादलाई सम्पुष्टि दिइएको छ।

(घ) 'शक्तिनिर्णयः'मा कौण्ड भट्टले गौः, घोटकः र महिषीजस्ता साधु शब्दहरूले झैँ गाई, घोडा, भैँसीजस्ता अपभ्रंश शब्दहरूले पनि अर्थ बुझाउँछन्, अर्थ बुझाउनमा केही फरक पर्दैन, तर साधुशब्द पुण्यजनक हुन्छन् भने असाधु शब्द पापजनक हुन्छन् भन्ने शाब्दिकहरूको (आफ्नो) मत देखाएका छन्। 'साधुत्वे शक्तत्वम्' भन्ने नैयायिक मत पनि उठाएका छन्। नैयायिक मतमा गाई, घोडा, भैँसी यी शब्दहरू सुन्दा गौः, घोटकः, महिषी यी साधुशब्द सम्झिन्छन्, तिनै स्मृत साधुशब्दबाट मात्र अर्थबोध हुन्छ। यो मत खण्डित गरिँदैन।

(ङ) 'निपातार्थनिर्णय'मा कौण्ड भट्टले आफ्नो मत र नैयायिक मतलाई समान स्तरमा पक्ष विपक्ष बनाउँदै आदिदेखि अन्तसम्म उपस्थापित गरेका छन्। प्रथम वाक्य छ - 'प्रादयो द्योतकाश्चादयो वाचकाः इति नैयायिकमतम् अयुक्तम् ।' अन्तमा पनि 'नैयायिकोक्तं प्रादिचाद्योर्वैषम्यमयुक्तम्' भनी प्रकरण सकेका छन्। उनका मतमा प्रादि चादि दुवै थरी निपात द्योतक मानिएका छन्।

(च) कौण्ड भट्टले 'स्फोटनिरूपण'को सुरुमै 'वर्णस्फोट' बताउँदा नैयायिक मत उठाएका छन्। रामः, वक्ति आदिमा प्रयोगान्तर्गत विर्सग र 'ति' नै वाचक हुन् भन्ने आफ्नो मत पुष्ट गर्न साधु शब्दमा नआएका 'सु' 'ल' वाचक हुन सक्छन् र लत्व नै शक्ततावच्छेदक हो भन्ने नैयायिक मत उठाएर त्यसको निरसन पनि गरेका छन्। स्थानी नै वाचक हो भन्ने नैयायिक मत हो र आदेश वाचक हुन् भन्ने वैयाकरण मत हो। व्याकरणदर्शनको प्रामाणिक ग्रन्थ वाक्यपदीय हो तर वाक्यपदीय ब्रह्मकाण्डबाहेक अन्य भाग व्याकरण पढ्ने विद्यार्थीहरूलाई पढाउने चलन छैन। कौण्ड भट्टको भूषणसारमा तार्किक मतको उपस्थापनसहित व्याकरण सिद्धान्तका धाराहरू निबद्ध छन्। त्यसमा भएका न्यूनताको परिपूरण र त्रुटिहरूको निराकरणसहित पदार्थहरूको विवेचना गर्ने व्याकरण दर्शनात्मक प्रामाणिक ग्रन्थ नागेश भट्टको 'वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जूषा' हो र यो आचार्य कक्षामा पढाउने गरिन्छ। नागेशले पनि यत्र तत्र तार्किक मतहरू उठाएर व्याकरणदर्शनको वास्तविक स्वरूप पदार्थ-विवेचना प्रस्तुत गरेका छन्। निदर्शनार्थ केही प्रसङ्ग प्रस्तुत छन् -

(क) मञ्जूषामा 'शक्तिनिरूपण'को प्रारम्भमा नै 'इदमभिन्नपदनिरूपित विषयतावान् अर्थः' भन्ने अर्थविशेष्यक ईश्वरेच्छाशक्ति र 'इदमभिन्नार्थनिष्ठविषयतानिरूपकबोधनिष्ठजन्यतानिरूपितजनकतावत्

पदम्' यो पदविशेष्यक ईश्वरेच्छाशक्ति हो भनी नैयायिक मत उठाएर मात्र नागेशले शाब्दिक सिद्धान्तअनुसार- 'वाच्यवाचकभावापरपर्याया अखण्डसम्वन्धरूपा शक्ति:' भन्ने शक्तिस्वरूपको व्यवस्थापन गरे ।

(ख) नागेशले मञ्जूषामा 'ते विभक्त्यन्ता: पदम्' (अ.२ आ.२ सू.५७,न्यायदर्शन) र 'व्याक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थ:' (अ.२ आ.२ सू.६५) यी दुई गौतमीय सूत्रको उद्धरण गरेर गौतमले वर्णस्फोट मानेका छैनन्, तर पदस्फोट मानेका छन् भन्ने व्याख्या प्रस्तुत गरेका छन् । त्यस्तै अनुगतप्रतीतिबाट जातिसिद्ध हुन्छ भन्ने सन्दर्भमा कणादको वैशेषिक दर्शनका र गौतमको न्यायदर्शनका अनेक सूत्रहरू मञ्जूषामा उद्धृत छन् ।

(ग) 'वह्निना सिञ्चति' - आगाले सेचन गर्छ । यस वाक्यार्थमा योग्यता नहुनाले शाब्दबोध हुँदैन भन्ने प्राचीन नैयायिकहरूको मत हो । .... नैयायिकहरू सेचनमा वह्निकरणत्वाभावरूप निश्चय नै प्रतिबन्धक बन्ने हुँदा योग्यताज्ञानलाई शाब्दबोधमा कारण मान्दैनन् । कसैले 'वह्निना सिञ्चति' भन्यो भने अर्थ बुझेर नै श्रोताहरू उपहास गर्छन् । त्यस्तै नैयायिकहरूले शाब्दबोधका लागि तात्पर्यज्ञान कारण मानेका छन्, तर वैयाकरणहरू त्यो कुरा मान्दैनन् । बिरामी भएर सुतेका पतिले आफ्नी पत्नीसँग 'पय आनय' भन्यो भने पत्नीले 'दूध ल्याऊँ कि पानी ?' भन्दै सोध्छे । तसर्थ तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधमा कारण हुँदैन । यी कुराहरू नागेशले मञ्जूषामा प्रस्तुत गरेका छन् ।

(घ) शब्दनिरूपण नै नैयायिक र शाब्दिकहरूको पूर्णतया असम्मत विषय हो । नैयायिकहरू 'श्रोत्रग्राह्यगुणत्वव्याप्यजातिमान् शब्द:, आकाशमात्रवृत्ति:, अनित्य:' भन्ने मान्दछन् भने वैयाकरण (नागेश) मतमा श्रोत्रोपलब्धिर्बुद्धिनिर्ग्राह्य: प्रयोगेणाभिज्वलित: आकाशदेश: शब्द:' भनी मञ्जूषामा व्यवस्थापित छ । वैयाकरणमतमा वर्णाभिव्यङ्ग्य अर्थबोधक स्फोटशब्द नित्य छ । शब्दब्रह्मकै विवर्त जगत् हो भन्ने शाब्दिक सिद्धान्त छ । वेदान्तीहरूको ब्रह्माद्वैतवादजस्तै शाब्दिकहरूको शब्दब्रह्माद्वैतवाद ज्ञातव्य हो । 'वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे । नाम्नैवेदं रूपत्त्वेन ववृत । स.... एवैष ऋङ्मयो यजुर्मय: साममयो अयं राज्ञ: पुरुष:' आदि श्रुतिवाक्यहरू नै वैयाकरणहरूका लागि आश्रयणीय र मान्य छन् ।

नागेश भट्टले व्याकरणमा नैयायिक भाषाको प्रयोग सुरु गरेका छन् । यिनले मञ्जूषा, परिभाषेन्दुशेखर र लघुशब्देन्दुशेखरमा यत्र तत्र नैयायिक भाषा प्रयोग गरेको देखिन्छ । मञ्जूषाको प्रारम्भमा नै उनको वाक्य छ- 'तद्धर्मावच्छिन्नविषयकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति तद्धर्मावच्छिन्ननिरूपित वृत्तिविशिष्टज्ञानं हेतु:' यस्ता प्रयोग छन् । नागेशीय ग्रन्थ लघुशब्देन्दुशेखरका टिप्पणीकार नित्यानन्दपर्वतीय नैयायिक भाषा प्रयोगको चरमसीमामा पुगेका छन् । नैयायिक भाषाको पूर्व ज्ञान

नभईकन लघुशब्देन्दुशेखरको टिप्पणी पढ्ने आँट गर्नुपर्दैन। 'अनल्विधौ'को परिष्कार यस्तो छ- 'अल्त्वव्याव्यधर्मावच्छिन्नस्थानितानिरूपितादेशताश्रयधर्मिकारोप-प्रकारीभूतधर्मेण साक्षादवच्छिनोद्देश्यताके विधौ न स्थानिवत्।'

नित्यानन्द पर्वतीय वि.सं. १९२४ मा जन्मेका र वि.सं. १९४४ मा व्याकरणाचार्य परीक्षा प्रथम श्रेणीमा उत्तीर्ण गरेका विद्वान् थिए। यिनका गुरु गङ्गाधर शास्त्री तैलङ्ग थिए। तैलङ्गकै समयमा परिष्कारवाद चरमसीमामा पुगेको थियो। (२०१५ मा 'वा.सं.वि.वि.वाराणसी'को स्थापनापछि २०१७ को सातदिने दीक्षान्त समारोहको कार्यक्रमअन्तर्गत मैले पनि परिष्कारवादी शास्त्रार्थमा भाग लिएको थिएँ। त्यसमा विषय थियो अर्थवत्त्वपरिष्कार। प्रारम्भिक वाक्य नागेशकै थियो-'एतत्संज्ञाफलभूतविभक्तीतरसमभिव्याहारानपेक्षया लोकाविषयकबोध जनकत्वमर्थवत्त्वम्।' नित्यानन्द पर्वतीयको टिप्पणीका अनेक कोटिहरूको तयारीबाट वाद-प्रतिवाद (प्रश्नोत्तर) पूर्वक शास्त्रार्थ सम्पन्न भयो। नित्यानन्द पर्वतीयका एक जना नेपाली शिष्य दधिराम उपाध्याय (१९३६-२००७) थिए। उनले नेपालको राजकीय पाठशालामा व्याकरण पढाउँदा परिष्कारात्मक शैली सम्यग्रूपमा अपनाएका थिए रे। न्यायशास्त्र नपढीकन व्याकरणशास्त्रको अध्ययन अपूर्ण हुने ठानेर नै क्विन्स कालेज (राजकीय संस्कृत महाविद्यालय) वाराणसीको पाठ्यक्रम वनाउँदा विषयान्तर पढ्नेहरूको भन्दा व्याकरण पढ्नेहरूका लागि न्यायशास्त्रको भार बढी राख्ने गरियो। मध्यमा तहमा अध्ययन गर्ने व्याकरणका छात्रहरूलाई पदकृत्य र दीपिकासहित तर्कसङ्ग्रह निर्धारित गरियो। व्याकरणतर्फ मात्र आचार्य तहका लागि न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीको अनुमानखण्ड, शब्दखण्ड तथा व्युत्पत्तिवादको प्रथमा र द्वितीया कारक निर्धारित गरियो। हालसम्म पनि भारतका संस्कृत विश्वविद्यालय, संस्कृत विद्यापीठहरूमा र नेपालको म.सं.वि.मा पाठ्यक्रमको त्यस्तो व्यवस्था छँदै छ। यसप्रकार व्याकरण र तर्कशास्त्रको निरवच्छिन्न सम्बन्ध छ। व्याकरणविद्हरूका लागि न्यायशास्त्रको ज्ञान आवश्यक मात्रामा अनिवार्य छ। फलतः न्यायशास्त्रीय विषय वा पदार्थनिर्वचनको ज्ञानविना भूषण, मञ्जूषाजस्ता व्याकरणदर्शनका ग्रन्थको अध्ययन अपूर्ण हुन्छ तथा नैयायिक भाषानुगत परिष्कार-पद्धतिविना प्रक्रिया-व्याख्यानग्रन्थहरू परिभाषेन्दुशेखर, शब्देन्दुशेखर आदिको अध्ययन अपूर्ण हुन्छ। अतः व्याकरणमा न्यायशास्त्रीय प्रभाव अनिवार्य भएको हो।

ग) सहप्रा.रामहरि दाहाल (साहित्य शिक्षण विभाग)

(साहित्यमा न्यायको प्रभाव शीर्षकमा प्रवचन)

न्यायको सर्वशास्त्रोपयोगित्वबारे हामीले धेरै कुरा थाहा पायौं, 'प्रदीपः सर्वसवद्यानाम्' इत्यादिरीत्या। हाम्रो साहित्यमा पनि न्यायको ठूलो प्रभाव छ। न्याय र साहित्य परस्पर विरोधी हुन् भन्ने पनि कतिपय छन्। यसमा उनीहरूको तर्क छ-

साहित्यको आत्मा नै व्यञ्जनावृत्ति हो भने न्यायले व्यञ्जनावृत्ति नै मान्दैन। व्यञ्जनावृत्तिविना व्यङ्ग्य अर्थ आउँदैन। व्यङ्ग्य अर्थलाई नैयायिकहरू अनुमानभित्रै मान्दछन्। रसानुमितिवादमा 'श्रीशङ्कुकले' रसको अनुमिति हुन्छ, त्यो व्यञ्जना व्यङ्ग्य होइन भनेका छन्। रस अनुकार्यमा रहन्छ तापनि अनुकर्ताले रसको अत्यन्त राम्रो तरिकाबाट अभिनय गर्दछ, जसले गर्दा नटमा रहेको रस रामसीतामै रहेको ठानी सामाजिकले नटको जस्तै अनुभूति गर्दछ। जस्तै- 'इयं सीता रामविषयक रतिमती तस्मिन् विलक्षणस्मितकटाक्षादिमत्त्वात्' अथवा 'अयं रामः सीताविषयक रतिमान्, तत्र विलक्षणस्मितकटाक्षादिमत्त्वात्' भन्ने अनुमानको आकार तयार हुन्छ। यसरी शङ्कुकले अनुमानद्वारा रसको व्याख्या गरेका छन्। सम्यक्, मिथ्या, संशय, सादृश्यभन्दा फरक खालको रस हो, त्यसको प्रतीति गर्ने सामाजिक हुन्। नाटक, काव्य, साहित्य सर्वत्र नै सामाजिकलाई ल्याउने काम सर्वप्रथम नैयायिकले गरे। उक्त सामाजिकलाई साहित्यले सर्वस्व मान्दछ। 'कीर्तिं प्रीतिञ्च विन्दति' काव्यशास्त्रबाट कीर्ति र प्रीति मिल्दछ। अझ सामाजिक वा पाठक खुसी आनन्दित नभएर काव्यको महत्त्व हुँदैन। अतः काव्य प्रीति दिने अथवा त्यसमा रसमयत्व हुनुपर्दछ। त्यसका निम्ति काव्यमा अलङ्कार आउनुपर्दछ। अलङ्कार साहित्यको गहना हो। महिमभट्टले 'काव्यको आत्मा नै रस हो' भनेका छन्। 'काव्यस्यात्मनि .... न कस्यचिद् विमतिः' रसबारे नैयायिक र साहित्यिकमा कुनै विमति छैन। नैयायिकले मानेकै पदार्थ साहित्यिकले मान्ने हो।

त्यस्तै आम कुरा अभिधा शक्तिहरूजस्तै समुदायशक्ति, केवलसमुदायशक्ति आदि नैयायिकले मानेकै साहित्यिक मान्दछन्। रूढि, योगरूढि, यौगिकरूढि पनि नैयायिकले मानेकै साहित्यिक मान्दछन्। पदार्थ, द्रव्य सबै नैयायिकले मानेकै साहित्यले पनि मान्दछ फरक छैन तापनि साहित्यको प्रारूप व्यञ्जनावृत्तिलाई भने नैयायिकहरू अनुमानमै अन्तर्भाव हुन्छ भन्दछन्। उनीहरूको त्यस्तो भनाइ भए पनि कहीँकहीँ भने अलि अप्ठ्यारो स्थिति पर्न जान्छ।

.... मा अनुमान हुन्छ भन्ने कुरा महिं भट्टले गरेका छन् तापनि यहाँ यो कुरा मिल्दैन किनभने अनुमान हेत्वाभासयुक्त हुनु हुँदैन, सद्धेतुक हुनुपर्दछ।

यहाँ हेतु अनेकान्तिक र असिद्ध व्यञ्जनावृत्ति अनुमानमा अन्तर्भाव हुन्छ भन्ने कुराको सङ्गति कसरी ? तर चमत्कारलाई मात्र महत्त्व दिने साहित्यिक दृष्टिमा हेतु दोषपूर्ण भए पनि केही फरक पर्दैन। आँखाको गाजल पुछिँदा, ओठको लाली मेटिँदा पनि त्यहाँ सम्भोगको अनुमान गर्न मिल्दैन, नुहाउँदा, मुख धुँदा, आँखाको गाजल र दाँत माझ्दा पनि ओठको लाली पुछिन सक्दछ। अतः साहित्यिकका दृष्टिमा व्यञ्जनावृत्तिको निम्ति सद्धेतु चाहिन्छ भन्ने छैन, अर्थमा चामत्कारिकता आए पुग्दछ। 'सूर्योऽस्तं गतः' भन्दा गोठालाले गाई बाँध्ने बेला भएको बुझ्दा, रात्रिको ड्युटीवालाले रातिको ड्युटीको बेला भएको बुझ्दा अथवा नव वरवधूले आफ्नै किसिमका अर्थ बुझ्लान्। यसरी विभिन्न किसिमबाट आउने व्यङ्ग्यार्थलाई अस्वीकार गरी वाच्यार्थ मात्र ठीक हो भन्न सकिँदैन, व्यञ्जनावृत्तिगत अर्थ स्विकार्नै

पर्दछ। यस कुरामा मात्र नैयायिक र साहित्यिकका निम्ति हो अरू सबै कुरा न्यायसँग साहित्यिक सिद्धान्त मिल्दछ र न्यायको व्यापक प्रभाव साहित्यमा पनि परेको छ। यसको सामान्य ज्ञानविना साहित्यमा पनि गति हुन सक्दैन भन्ने आफ्नो अभिमत प्रकट गर्दै विदा हुन्छु। धन्यवाद।

घ) उपप्रा.डा. काशीनाथ न्यौपाने

समयको गतिलाई ध्यानमा राखी अर्थात् सङ्क्षेपमा दुई तीन कुरा मात्र राख्न चाहन्छु। मूल रूपमा बौद्ध दर्शनका तीनओटा सिद्धान्त प्रसिद्ध छन् - १. सर्वम् अनात्मम् २. सर्वं शून्यम् ३. सर्वं क्षणिकम्। यिनै तीन सिद्धान्तलाई लिएर परवर्ती दार्शनिकहरू कसैले खण्डन, कसैले मण्डन त कसैले ती सिद्धान्त प्रतिष्ठापित गर्न लागे। त्यसै क्रममा भारतीय दर्शनपरम्परामा तीन ग्रन्थ लेखिए। ती ग्रन्थहरू -

१) श्लोकवार्त्तिक २) प्रमाणवार्त्तिक ३) गङ्गेशोपाध्यायको तत्त्वचिन्तामणि। यी तीन ग्रन्थले यताको हावा उता, उताको यता गरिदिएका छन्। श्लोकवार्त्तिक लेखिएपछि आजसम्म पनि यदि प्रामाणिक रूपमा केही लेखिन्छ भने या त श्लोकवार्त्तिकको खण्डन, या त त्यसकै प्रमाणलाई लिई केही लेख्नुपऱ्यो। त्यसपछि इसाको छैठौं शताब्दीमा 'धर्मकीर्ति'को उदय भयो। उनको प्रमाणवार्त्तिकका बारेमा पनि कुरा त्यही हो, या त त्यसको समर्थनमा या त त्यसको विरोधमा लेख्नुपऱ्यो। त्यसपछि बाह्रौं शताब्दीमा गङ्गेशको उदय भयो। त्यहाँ पनि त्यस्तै (पहिलेका ग्रन्थमा जस्तै) स्थिति रहेको छ। धर्मकीर्तिभन्दा पहिले जानुपर्दा हामी उद्योतकरमा जान सक्छौं। त्यसभन्दा पनि पहिले तीन चार जना नैयायिक आउँदछन्। यहाँ नैयायिक शब्दवाट बौद्ध नैयायिक, मीमांसक र अहिले हामीले नैयायिक भनेर चिनेकालाई लिनुपर्दछ।

बौद्धन्यायका मूलभूत पुरुष 'दिङ्नाग' हुन्। यिनकै सिद्धान्तका आधारमा 'धर्मकीर्ति'ले प्रमाणवार्त्तिक लेखे। त्यसपछि अरू परम्परा विकसित हुँदै गए। बौद्धहरूभन्दा अगाडि दुई प्रकारका मल्ल थिए - ती नैयायिक र मीमांसक हुन्। मीमांसकमा कुमारिल भट्ट आदि र नैयायिकमा सूत्रकारदेखिका विद्वान्लाई लिन सकिन्छ। सूत्रमा गौतम महर्षिले बुद्धको अनात्मवादको खण्डन गरे। त्यसपछि नागार्जुनले त्यसको (अनात्मवादको) उद्धारपूर्वक आत्मवादको खण्डन गरे। त्यसपछि नागार्जुनको शून्यवादको खण्डन वात्स्यायनले भाष्यमा गरे। त्यसपछि सूत्र र भाष्य दुवैको खण्डन दिङ्नागले गरे। यी दुवै ग्रन्थको खण्डनपछि उद्योतकरको उदय हुन्छ। उनी आफ्नो ग्रन्थको प्रारम्भमै यस्तो प्रतिज्ञा गर्दछन् -

यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां शमाय शास्त्रं जगतो जगाद।
कुतार्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतुः करिष्यते तस्य मया निबन्धः॥

यसरी उद्योतकरले कुतार्किकको अज्ञान विवृत्तिका लागि काम गरे। उनीपछि उनको सिद्धान्तको खण्डन दिङ्नागले गरे। त्यसपछि तात्पर्य टीकाकारको

उदय हुन्छ। उनले यस्तो प्रतिज्ञा गरेका छन् - 'इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरतर्ककुनिबन्धपङ्कमग्नानाम् । उद्योतकरगवीनामतिजरतीनां समुद्धरणात् ।' उद्योतकरका अत्यन्त दुब्ला, वृद्ध गाई जो हिलामा फसिसकेका छन्, त्यस्ताको उद्धार गरी म पुण्य कमाउन चाहन्छु भनी तात्पर्य टीकाकार प्रतिज्ञा गर्दछन्। त्यसपछि त्यसको पनि खण्डन 'ज्ञानश्रीमित्र'द्वारा भएको छ। उदयनको पनि खण्डन 'ज्ञानश्रीका शिष्य रत्नकीर्ति'ले गरे। उनको ग्रन्थको नाम 'उदयन निराकरण' हो। यसरी खण्डन-मण्डनको परम्परा आएको छ। अर्कातिर कुमारिल भट्टले आफ्नो श्लोकवार्त्तिकमा बौद्धको शून्यवादको खण्डन, बाह्यार्थशून्यवादको खण्डन, अनात्मवादको खण्डन, अपोहवाद आदिको खण्डन गरेका छन्। यी सबै वादको खण्डन किन गर्नुपर्‍यो ? यसबारे कुमारिल भन्दछन् -

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे पुण्यपापादितत्फलम् ।
विध्यर्थवादमन्त्रार्थनामधेयादिकल्पना ॥
सर्वेषु लक्षणेष्वेवं स्वप्रमाणगणे स्थितिः ।
वचनव्यक्तिभेदेन पूर्वसिद्धान्तपक्षता ॥
कर्मण्यफलसम्बन्धः *पारलौकिक्यैहलौकिके*।
सर्वमित्याद्ययुक्तं स्यादर्थशून्यासु बुद्धिषु ॥
तस्माद्धर्मार्थिभिः पूर्वं प्रमाणैर्लोकसम्मतैः ।
अर्थस्य सदसद्भावे यत्नः कार्यः क्रियां प्रति ॥

हामी धर्मार्थीहरूले यी चिजहरूको खण्डन नगर्ने हो भने हाम्रा पुण्य-पापादि, स्वर्गनरकादि, मोक्षअमोक्षादि संसारबन्धनजस्ता केही पनि रहँदैनन्। अतः यस्ता वस्तुहरूको खण्डन गर्नुपर्दछ भनी कुमारिलले प्रतिज्ञा गरेका हुन्।

'सम्वृतिसत्य र परमार्थसत्य' गरी बौद्धका दुई सिद्धान्त हुन्।

द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बौद्धानां धर्मदेशना ।
लोकसम्वृतिसत्यञ्च सत्यञ्च परमार्थतः ॥

यो नागार्जुनको कुरो हो। यसको खण्डन कुमारिल निम्नानुसार गर्दछन्-

सत्या चेत् सम्वृतिः केयं, मिथ्या चेत् सत्यता कुतः ।
सत्यत्वं न च सामान्यं मृषार्थपरमार्थयोः ।
तस्माद् यन्नास्ति नास्त्येव यत्त्वस्ति परमार्थतः ।
तत्सत्यं ह्यन्यमिथ्येति न सत्यद्वयकल्पना ॥

यसै गरी 'आत्मतत्त्वविवेक'मा उदयनले 'ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली'को खण्डन गरेका छन्। यी दुई ग्रन्थको परस्पर अध्ययन भए मात्र दुवै ग्रन्थ बुझ्न सकिन्छ, अन्यथा सम्भव छैन। आफ्नो निबन्धावलीमा ज्ञानश्री भन्दछन् :

'नाकारभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिस्तद्बाधने बलिनि मध्यनये जयश्रीः ।
नो चेदनिन्द्यमिदमीदृशमेव तथ्यं चेतो निराकृतिमतस्य तु कोऽवकाशः ॥

बौद्धको मतमा बाह्यवस्तुमा आकार भेद छैन, बुद्धिमा आकार भेद छ। त्यस कुराको खण्डन हुन्छ भने पनि त्यसलाई पनि मध्यनय अर्थात् शून्यवादले

निराकरण गर्दछ । त्यसलाई पनि मान्नु हुँदैन भने संसार जस्तो छ, त्यस्तै रहन दिनुहोस्, चिन्ता गर्नु आवश्यक छैन । वास्तवमा चित्तलाई निराकरण गर्ने मतको कुनै आवश्यकता छैन । यसको खण्डन पूर्वोक्त शव्दावलीकै प्रयोग गरी उदयन यसरी गर्दछन् -

'न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिस्तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः ।
नो चेदनिन्द्यमिदमीदृशमेव विश्वं तथ्यं तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः॥

अर्थात् बुद्धिमा आकारभेद छैन, आकारभेद पदार्थमै छ । यदि यो कुराको पनि बौद्धहरू खण्डन गर्दछन् भने 'वेदनये जयश्रीः' वेदान्तको अर्को सिद्धान्तलाई हामी ल्याउँदछौं ।

'नो चेदनिन्द्यमिदमीदृशमेव विश्वं तथ्यं तथागतमतस्य कोऽवकाशः' एतावता अगत्या अर्थात् बौद्धमतको कुनै आवकाश छैन भनी उदयन खण्डन गर्दछन् । यसरी इसाको नवौं शताव्दीसम्म खण्डन-मण्डनको परम्परा चल्यो । यसपछि शास्त्रार्थको परम्परा प्रायः सकियो । उहिले त पूर्वोक्त ग्रन्थहरूलके अध्ययन-अध्यापन गर्ने मात्र काम गरिन्छ । अन्तमा धर्मकीर्तिको वचन उद्धृत गर्दै विदा हुन्छु । यसमा तैर्थिक शव्द परेको छ । त्यसको अर्थ वेदलाई तीर्थ वा प्रमाण मान्ने भन्ने हो । तैर्थिकलाई धर्मकीर्तिले पाँचओटा हेतु दिएर 'जड' हुन् भन्ने सिद्ध गर्दछन् -

'वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः ।
सन्तापारम्भः पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानां पञ्च लिङ्गानि जाड्ये ॥

वेदप्रमाणवादी, ईश्वरलाई संसारको कर्ता मान्ने, जातिवादमा विश्वास गर्ने र स्नान गरेर धर्म कमाउने र पापहानिका लागि प्रायश्चित्त गर्नेहरू । त्यसलाई म आफ्नो ग्रन्थद्वारा यसरी उच्छेद गर्दछु भन्दछन् कुमारिल भट्ट । यसरी दिङ्नागबाट सुरु भई रत्नकीर्तिसम्म पुग्दा विकसित भएको बौद्धन्यायको परम्पराको कुरा त धेरै नै छन् तर समयाभावले यिनै कुराको दिग्दर्शन गर्दै आफ्नो वक्तव्य यही पूरा गर्दछु ।

***

गोष्ठीको समापनसत्र : विशेष मन्तव्यअन्तर्गत
उपकुलपति प्रा. पूर्णचन्द्र ढुङ्गेल

कारङ्कारमलौकिकाद्भुतमयं मायावशात् संहरन् ।
हारं हारमपीन्द्रजालमिव यः कुर्वन् जगत् क्रीडति ॥
तं देवं निरवग्रहस्फुदभिध्यानानुभावं भवं ।
विश्वासैकभवं शिवं प्रति नमन् भूयासमन्तेष्वपि ॥
ॐ आत्मा खलु विश्वमूलं भूतभव्यभवत्प्रभुः ।

आदरार्हा विद्वत्सभाया अध्यक्षमहोदयाः, पूर्व उपकुलपतयः, तत्तच्छास्त्रीयाः विद्वांसः, पत्रकाराः, विदुष्यः, छात्राश्च। अत्र न्यायविषयकविद्वद्गोष्ठ्यां न्यायविषयमवलम्ब्य निर्धारितविषयेषु विद्वद्भिः ये विचाराः प्रकटिताः तेषां विचाराणां पर्यालोचनं विचारश्च इह जातः, स अवश्यमेव विदुषां कृते उपकाराय भवेदिति अहं विचारयामि ।

न्यायशास्त्रं खलु 'प्रदीपः सर्वशास्त्राणामुपायः सर्वकर्मणाम्। अभेदप्रकारेण न्यायशास्त्रं सर्वेषां शास्त्राणां दीपकरूपं वर्तते। तथाच सर्वेषां कर्मणामुपायभूतं वर्तते। अतो न्यायस्योपयोगिता सर्वत्र वर्तते । प्राथमिके सत्रे तत्तद्विद्वद्भिः तत्तच्छास्त्रेषु न्यायस्य सिद्धान्ताः प्रतिपादिता इति महतो हर्षस्य विषयः । तत्र तैः न्यायस्य व्यापकताः प्रकाशिताः । अनेन प्रकारेण न्यायस्य यद्व्यापकत्वं वर्तते, न्याये मिश्रितं यद् वैशेषिकं दर्शनं काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम् इत्येवं रीत्या न्यायस्योपगिता सर्वत्र वर्तते। व्यवहारे च न्यायशास्त्रं प्रवर्तते। विशेषतः न्यायशास्त्रस्य प्रवृत्तौ बहूनि कारणानि सन्ति । तेषु कारणेषु विशेषतः वेदानां प्रमाण्यं तथा च ईश्वरसिद्धिः प्रमुखरूपेण । एते द्वे मते सर्वेषां पुरतः उपतिष्ठतः । वेदानां प्रामाण्यं न्यायशास्त्रेण प्रदर्शितं वर्तते। न्यायशास्त्रं तर्कप्रधानं वर्तते। तर्कं विना किमपि पदार्थजातं न्यायदर्शनं न शोभयति । अतः सवर्त्र न्यायः प्रवर्तते ।

शङ्काश्चेदनुमास्त्येव न चेच्छङ्कास्ततस्तराम् ।
व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः ।

इति न्यायकुसुमाञ्जलौ तत्र भवता उदयनाचार्येण उक्तं वर्तते। यत्र कुत्राणि शङ्का भवति, तत्र अनुमानं भवत्येव। यत्र शङ्का न भवति तत्रापि अनुमानं जायते। मेघगर्जने सति वृष्टिः भवति, तत्र यद्यपि न शङ्का, तथापि तत्रानुमानं जायते, केवलं गर्जनानन्तरं वृष्टिर्भविष्यतीत्यनुमीयते। व्याघातावधिराशङ्काः, यावत् शङ्कायाः व्याघातो न भवति, तत्कालं यावत् शङ्का प्रवर्तते। यावत् शङ्का चेद् तावदपि तर्कः अतस्तर्कशास्त्रमिदं न्यायशास्त्रम्। तर्केणैव सर्वेषां पदार्थानां सिद्धिं करोति न्यायशास्त्रम्। अतः प्रत्यक्षपरिकलितमप्यर्थमनुमानेन बुभूत्सन्ते तर्करसिका इत्युक्तं विद्वद्भिः। ये तार्किकाः सन्ति, ते प्रत्यक्षज्ञातमपि पदार्थमनुमानेन बोद्धुमिच्छन्ति। अनेन प्रकारेण तर्कस्य सर्वत्र प्रतिष्ठां स्थापयितुं ते प्रवर्तन्ते। अतस्तर्कशास्त्रं सर्वथोपयोगि वर्तते सर्वेषां कृते।

इदमत्र विचारणीयं वर्तते यत्, अयं खलु युग आर्थिकः। अर्थं पुरस्कृत्यैव सर्वे प्रवर्तन्ते। पूर्वं तु ज्ञानं लक्ष्यमासीत् सर्वेषां कृते। इदानीमर्थः लक्ष्यीभूतं वर्तते। अतोऽस्मिन् आर्थिक युगे खलु जीविकायाः नैश्चित्यं यत्र भवति तत्रैव जनाः प्रवर्तन्ते। यत्र जीविकायाः नैश्चित्यं न भवति तत्र जनाः न प्रवर्तन्ते।

न्यायशास्त्रे यद्यपि शास्त्रस्य सर्वथा उपयोगिता वर्तते सर्वत्र तथापि न्यायशास्त्रपठितारश्छात्रा इदानीं स्वल्पाः सन्तीति महतो दुःखस्य विषयः। प्रथमं न्यायशास्त्रे छात्राणां प्रवृत्तिर्भविष्यतीति एतद्विषये विद्वद्भिः विचारणीयं वर्तते। तत्र न्यायशास्त्रे सारल्यं किमपि विधेयं वर्तते। सरलता यदि आयाति तदैव छात्राणां प्रवृत्तिस्तत्र भविष्यति। सर्वथा सारल्यार्थं प्रयतनीयं वर्तते। विभिन्नेषु कार्यपत्रेषु सारल्याय अपि विद्वद्भिः प्रयतितं भवेदिति अहं मन्ये। कार्यपत्राणि मया यद्यपि न श्रुतानि तथापि अहं विचारयामि यत् तस्मिन् विषयेऽपि विद्वद्भिरवश्यमेव विचारितं भवेदिति अहं सर्वेषां समक्षं स्वमन्तव्यं प्रकटयामि।

अनेन प्रकारेण संस्कृतसाहित्ये यद्वैशिष्ट्यं वर्तते, संस्कृतस्य गरिमा वर्तते, सः खलु सर्वैरपि विद्वद्भिर्ज्ञातो वर्तते। अतोऽधिकं कथनीयं नास्ति। समयस्यापि अभावो वर्तते। कार्यान्तरेऽपि गन्तव्यम् अहं स्ववक्तव्यं विरमामि इति।

शिक्षाध्यक्ष प्रा.डा.माधवशरण उपाध्यायको मन्तव्य

समादरणीय सभाका सभापतिज्यू, प्रमुख अतिथिज्यू म.सं.वि.का उपकुलपतिज्यू, विशिष्ट विद्वान् गुरुहरू, पूर्व पदाधिकारी गुरुहरू र उपस्थित महानुभावहरू !

म.सं.वि.शैक्षिक कार्यक्रमअन्तर्गत हामीले तीनओटा कार्यशाला गोष्ठीको विचार गरेका थियौं। त्यसमध्ये दुईओटा गोष्ठी सम्पन्न भए। एउटा गोष्ठी आधुनिक विषयतर्फ थियो। म यहाँ धेरै भाषण गर्नेतर्फ न लागि केही कुरा मात्र भन्दछु। म.सं.वि.ले जुन शैक्षिक कार्यक्रम भनी निर्धारण गर्दछ त्यो कार्यक्रमको सम्पन्नता र सफलताको सम्पूर्ण दायित्व विभागलाई नै जान्छ । विभागकै सक्रियतामा त्यो सम्पन्न हुन्छ। कतिपय समयमा मैले सुन्ने गरेको छु कि साहित्यविभागको मात्र अथवा अर्को कुनै विभागको मात्र गोष्ठी भयो तर वास्तवमा त्यो होइन। विश्वविद्यालयले खास यही विभागलाई भनी तोकेर रकम निर्धारण गरेको हुँदैन। जुन विभागका गुरुहरू सक्रिय भई कार्यक्रम बनाई प्रस्ताव पेस गर्नुहुन्छ, अनुदान आयोगमा सहयोगका निम्ति पहल गर्नु हुन्छ, त्यस्ता विभागलाई नै हामीहरूद्वारा पनि सहयोग हुने हो। वास्तवमा आजका सम्पूर्ण प्रस्तावलाई विश्वविद्यालयले कार्यान्वयन गर्‍यो भने पनि हुन्छ किनभने साहित्य विभागकै सक्रियतामा प्रस्ताव पेस हुँदा 'अनिवार्य संस्कृतभाषा विषयको' कार्यशाला गोष्ठी सम्पन्न भयो। त्यसपछि फेरि साहित्य विभागको सक्रियतामा साहित्यको गोष्ठी सम्पन्न भयो। अहिले न्याय विभागको सक्रियतामा प्रा.विद्यानाथ गुरुको विशेष अगुवाइमा न्यायविषयको गोष्ठी गर्ने भन्ने प्रस्ताव आयो र यसै अनुसार यो गोष्ठी हुन गयो।

गोष्ठीमा सहभागी जुटाउने सम्बन्धमा केही प्राविधिक कठिनाइ हुन गए। प्राय: ठाउँमा फोनको अभाव नै रह्यो, अहिलेको जटिल स्थितिले कतिपय ठाउँमा फोनलाइन अवरुद्ध भए। प्रत्यक्ष सम्पर्क नभएका ठाउँमा पनि विश्वविद्यालयका तर्फबाट सन्देश दिने प्रयास गर्‍यौं। प्रा. गोविन्द चौधरीलाई त दुई पटकसम्म सन्देश दियौं, सम्पर्क गर्‍यौं, बिरामी परेर वा अन्य कुनै कारणले उहाँ उपस्थित हुन सक्नुभएन अथवा समयावधि अल्प भएर पनि कतिपय ठाउँका गुरुहरूको उपस्थित नभएको हुन सक्दछ। विश्वविद्यालयका तर्फबाट सहभागी जुटाइदिने सम्बन्धमा केही कमीकमजोरी भएको भए अब आउँदा कर्मक्रममा विश्वविद्यालय विशेष सचेत हुनेछ । साथै अहिलेको जटिल परिस्थितिलाई पनि आयोजक गुरुहरूले केही महसुसचाहिँ गर्नै पर्दछ।

अर्को कुरा यस कार्यशालाबारे उपस्थित सहभागीहरूको टिप्पणीलाई मैले अत्यन्त सकारात्मक रूपमा लिएको छु किनभने उहाँहरूले यसलाई प्रशंसाका

रूपमा लिनुभएको रहेछ। समय अलि छोटो भयो, झीनो उपस्थिति रह्यो, प्रशासनले राम्रो व्यवस्थापन गर्न सकेन भन्ने गुनासो छ, त्यो कुरा हामीले स्वीकार गरेका छौं । 'सर्वारम्भास्तण्डुलप्रस्थमूला:' भन्ने संस्कृतको उखानअनुसार नै होला गुरुहरूले चाहेको जति तण्डुलको व्यवस्था हुन नसकेकाले पनि यस्तो भएको हो र क्याम्पसको पनि जटिल स्थिति विद्यार्थीहरूको पनि त्यस्तै गुनासा रहेको स्थितिमा गोष्ठी लम्व्याउने परिस्थिति नरहेको हो । म गुरुहरूलाई एउटा अनुरोध के गर्न चाहन्छु भने यहाँ विभागीय प्रोजेक्टका कुरा विभागलाई गराउनुपर्‍यो भन्ने कुरा उठेका छन् । अनुसन्धान सहयोगी सामग्री जस्तै- पुस्तकालयको विकासविस्तार हुनुपर्‍यो भन्ने कुरा उठे । यी कुरामा शैक्षिक प्रशासनको ध्यान जानुपर्‍यो भन्ने कुरा आएकाले यस विषयमा हामी सकारात्मक रूपमा सोच्नेछौं । शैक्षिक कार्यअन्तर्गत लघुअनुसन्धानका कार्यहरू जो निर्धारण गरिएको हुन्छ, त्यसलाई विभागवाट कार्यक्रम गएमा हामी त्यसैलाई उक्त कार्य गर्न अनुमति दिन्छौं । संयुक्त प्रोजेक्ट आए पनि हामी त्यसलाई विभागीय कार्यमा समावेश गर्दछौं । महेन्द्रनगर शारदादेखि वि.वि. क्याम्पससम्म जति विभाग छन्, ती विभागअन्तर्गत काम गर्ने सम्पूर्ण गुरुलाई पाठ्यसामग्रीसम्वन्धी काम गर्नुपर्ने भए अथवा अनुसन्धानसम्वन्धी काम गर्नुपर्ने भए अथवा कुनै शिक्षण निर्देशिका तयार गर्ने विभागीय जस्तोसुकै कार्यक्रम भए पनि प्रोपोजल प्रस्तुत भए हामी त्यसलाई कार्यार्थ अनुमति दिन्छौं किनभने सीमित स्रोतको वढी उपयोग हुन सकोस् भन्ने हेतुले हामीले लघुअनुसन्धानसम्वन्धी कार्य विभागको जिम्मामा दिने गरेका छौं ।

अत: आ-आफ्ना विभागमा भएका कमीकमजोरी सुधार्नका निम्ति शास्त्रीय र आधुनिक विभागका गुरुहरूले प्रस्तावहरू पेस गर्नुभए हामी ती प्रस्तावहरू क्रमश: स्वीकृत गरी कायार्थ जिम्मा दिनेछौं । एकै पटक भने सवै प्रस्ताव स्वीकृत गर्न सकिने स्थिति छैन किनभने साधनस्रोत सीमित छन् । लघुअनुसन्धानसम्वन्धी विज्ञापन श्रावण १५ सम्ममा प्रकाशित हुन्छ, त्यसै आधारमा काम गर्न इच्छुक गुरुहरूले भाद्र मसान्तभित्र विभागमार्फत प्रस्ताव पेस गर्नुहोला भन्ने मेरो अनुरोध छ। पुस्तकालय व्यवस्थापनका सम्वन्धमा पनि वि.वि. गम्भीर छ र अहिले तत्काललाई भित्री व्यवस्थापन (चुहावटमात्र रोक्ने) कार्य गर्ने कुरा सचेष्ट छ। त्यस्तै मैले दु:खका साथ भन्नुपर्दछ कि सन् २००४ र २००५ हाम्रा लागि साच्चि नै दु:खद् छ किनभने त्यो अवधिमा हाम्रा वरिष्ठतम गुरुहरू सेवानिवृत्त हुँदै हुनुहुन्छ। अत: वरिष्ठ गुरुहरूको उपयोगी ज्ञान त्यो समयसम्म हामीले अर्को पुस्तामा सारी सक्नुपर्दछ अन्यथा यस प्राज्ञिक थलामा ठूलो सङ्कट पनि आउन सक्दछ । त्यसका निमित्त दोस्रो पुस्ता व्यापक सक्रिय भई लाग्नुपर्‍यो भन्ने कुरा गर्दै आयोजकहरूले गरेको यो ठूलो ज्ञानयज्ञप्रति आयोजकलाई धन्यवाद दिन्छु र कार्यक्रमको पनि समापन गर्दछु ।

वाल्मीकि विद्यापीठका प्राचार्य रामचन्द्र गौतम

यस सभामा समुपस्थित सम्पूर्ण मान्य गुरुहरू ! यहाँ शास्त्रार्थसम्बन्धी धेरै चर्चा भए। यसबारे मेरो भन्नु केही छैन। न्यायविभागका गुरुहरूले न्यायविषयक गोष्ठी धेरै पहिलेदेखि नै गर्न खोज्नुभएको हो, विभिन्न वाधा-व्यवधाका कारण पहिले गोष्ठी हुन सकेन। अहिले भएको यस गोष्ठीमा विभागको ज्यादै नै सक्रियता रहेको छ। त्यसमा पनि ज्ञानवृद्ध, वयोवृद्ध, विभागाध्यक्ष प्रा. विद्यानाथ उपाध्याय गुरुको विशेष लगनशीलता तथा सत्प्रयासका कारण यो गोष्ठी समापन्नतिर ढल्कँदै छ। विद्यानाथ गुरुको जस्तै लगनशीलता सत्प्रयास अनि त्यत्तिकै जाँगर अरू विभागका गुरुहरूमा पनि भए यस क्षेत्रकै समुन्नति सजिलै हुन्छ जस्तो मलाई लाग्दछ। विभिन्न विभागको सक्रियतामा यस्ता प्राज्ञिक गोष्ठीहरू भइरहनुपर्दछ किनभने यस्ता गोष्ठी पठनपाठनका सहयोगी हुन्छन्। 'न्यायका पारिभाषिक शव्दसम्वन्धी' सामान्य ज्ञान यस गोष्ठीबाट मिलेको छ। न्यायशिक्षणपद्धतिका बारेमा जानकारी भएको छ। गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र र विभिन्न विद्वान् गुरुहरूको विचार प्रकाशनका रूपमा पनि आउनुपर्दछ। गोष्ठीमा प्रतिज्ञा गरिएका कुराहरू व्यवहारोपयोगी हुनुपर्दछ। यस गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएका कार्यपत्रमाथि मेरो टिप्पणी छैन तापनि यसलाई प्रकाशनतर्फ लान मेरो पनि प्रयास हुनेछ, पदाधिकारीसम्म म पनि यो कुरा जोडदार रूपमा पुऱ्याउनेछु। यी नै कुरा निवेदन गर्दै गोष्ठी सम्पन्न गर्न पूर्ण सक्रिय भई लाग्नुहुने यस विभागका गुरुहरू, विद्यार्थी तथा अन्य सम्पूर्ण सहयोगी र शुभेच्छुकप्रति आभार प्रकट गर्दै यस सभालाई यहीं विसर्जन गर्दछु।

***

सहभागीहरूका तर्फबाट मन्तव्य

क) उपप्रा. चन्द्रमणि नेपाल

वाल्मीकि विद्यापीठ न्यायशिक्षण विभागद्वारा आयोजित न्यायविषयकगोष्ठीबाट हामी ज्यादै लाभान्वित भएका छौं तर यस गोष्ठीमा पनि समयको कमीको महसुस गरिएको छ। प्रत्येक दिन दुई कार्यपत्रको सट्टा एउटा मात्र कार्यपत्रमाथि छलफल गरी निष्कर्षमा जान पाएको भए अझ बढी लाभ हामीलाई प्राप्त हुने थियो कि भन्ने मलाई लागेको छ। हामी विद्यापीठमा प्राध्यापन गर्ने प्राध्यापकका निम्ति यस्ता गोष्ठी नै तालिमका रूपमा रहेका छन् किनभने सानातिना गोष्ठीबाहेक तालिमको व्यवस्था भएको अनुभव अझसम्म मैले गर्न पाएको छैन। यस गोष्ठीबाट हामी आफ्नो विषयमा कति सुदृढ हुनुपर्दछ भन्ने सङ्केत पनि मिलेको छ।

ख) उपप्रा. देवीप्रसाद वाशिष्ठ

म.सं.वि.वाल्मीकि विद्यापीठ न्यायशिक्षण विभागद्वारा आयोजित न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठीमा सहभागीका रूपमा आफू सहभागी हुन पाएकामा मलाई अत्यन्त खुसी लागेको छ। गुरुहरूले अत्यन्त मिहिनेत गरी कार्यापत्रहरू प्रस्तुत गर्नुभयो। यो गोष्ठी हाम्रा निम्ति अत्यन्त उपयोगी छ। यो गोष्ठी अलि लामो समयको भएको भए यस गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्रमाथि विशेष विचारविमर्श हुन्थ्यो होला तर जे भए पनि गोष्ठीबाट हामीलाई विशेष लाभ प्राप्त भएको छ। यति भन्दै म आफ्नो सानो वक्तव्य टुङ्ग्याउंदछु।

ग) उपप्रा. मुकुन्दप्रसाद लामिछाने

न्याय शिक्षण विभागद्वारा आयोजित गोष्ठीमा सहभागी हुन पाउंदा यस विभागलाई हार्दिक आभार व्यक्त गर्न चाहन्छु। यो गोष्ठी भैरहेको अवस्थामा आफू पनि यस गोष्ठीमा सहभागीका रूपमा रहन पाउँदा साहित्यशिक्षण विभागले गरेका दुईतीनओटा गोष्ठीको स्मरण भइरहेको छ। गोष्ठीबाट शिक्षकमा कस्तो उपलब्धि, कस्तो प्रभाव मिल्दछ, गोष्ठीको महत्त्व के हो भन्ने मैले बुझेकोजस्तो पहिलेको गोष्ठीबाट लागेको थियो तर न्यायशिक्षण विभागले आयोजना गरेको गोष्ठीमा सहभागी हुंदा मैले पहिलेको गोष्ठीमा अनुभव गरेका कुरा अत्यन्त अपूर्ण रहेछन्

भन्ने लागेको छ। एक दुई विषयको मात्र होइन सम्पूर्ण विषयका गोष्ठीहरू हुनुपर्दछ र प्रत्येक शिक्षकले त्यसमा सहभागी हुन पाउनुपर्दछ जसबाट हामीलाई पूर्वीय दर्शनका विषयमा सामान्य दिग्दर्शन होस्। यस गोष्ठीले पनि न्यायविषयको संस्कार मात्र पाउनका लागि सहयोग गरेको छ भन्ने मलाई लागेको छ। न्यायका विद्वान् गुरुहरू र विषयान्तरका गुरुहरूको क्रिया-प्रतिक्रियाबाट हामीले धेरै कुरा सिक्न पायौं भन्ने मलाई लाग्दछ।

अहिलेको स्थितिमा आइपुग्दा पनि हामीसामु अझै पहिले हामीले सुन्ने गरेजस्तै प्रौढ पाण्डित्यपरम्परा जीवितै रहेछ भन्ने लागेको छ यस गोष्ठीबाट। पहिलेको परम्परामा आएको सुषुप्तिमा सक्रियताको मात्र आवश्यकता रहेछ; यस्तै सक्रियता र जागरण बढ्दै गए पुरानो परम्परा फेरि आउने रहेछ। पाण्डित्यपरम्परा जागरणका निम्ति यस विभागले विशेष भूमिका निर्वाह गरेको मलाई लाग्दछ। त्यसमा पनि विशेषतः न्यायशिक्षण विभागका अध्यक्ष विद्यानाथ गुरुको विशेष सक्रियताको महसुस मैले गरेको छु। यस्ता वरिष्ठ विद्वान् गुरुहरूको अझ सक्रियता रहे विद्यापीठका अन्य शिक्षक पनि त्यसबाट अझ बढी लाभान्वित हुने छन्। यस्ता विद्वान्बाटै विद्याको आन्दोलन पुनः जागृत हुनुपर्दछ भन्ने लाग्दछ।

यो गोष्ठीबाट मलाई यद्यपि न्यायविषयक विद्वत्ता हासिल भएको छैन तापनि यसबाट मैले साहित्येतर न्याय, वेदान्तजस्ता दर्शनका ग्रन्थहरू सतहीरूपमा भए पनि अवगाहन वा आलोडन गर्नुपर्दछ, त्यति भए मात्र हामी साहित्यिकहरू आधिकारिक साहित्यिक हुन सक्छौँ अन्यथा साहित्यमा हाम्रो गतिलो प्रवेश हुन सक्दैन भन्ने लाग्दछ। अतः न्यायविषयक यो गोष्ठी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ। यस्ता गोष्ठी केवल गोष्ठीका निम्ति नभई ज्ञानका निम्ति हुनुपर्दछ। कम्तीमा साताव्यापी हुनुपर्दछ। खास गरी प्रयोगात्मक हुनुपर्दछ। विद्यानाथ गुरुजस्ता विद्वान्बाट जानेबुझेका कुरा गोष्ठीमा हामीजस्ता सहभागीका मुखबाट भनाउन सकियो भने अझ गोष्ठीको सफलता हुन्छ, हामीमा पनि शास्त्रमा गति बढ्छ जस्तो मलाई लाग्दछ। यस गोष्ठीबाट शास्त्रमा गति बढाउन हामीले लाग्नै पर्दछ भन्ने कुरा हामी शिक्षक-विद्यार्थीलाई प्रेरणा मिलेकोजस्तो मलाई लाग्दछ। खास गरी न्याय, वेदान्तजस्ता दर्शनग्रन्थ नपढी आधिकारिक विद्वान् होइँदो रहेनछ भन्ने महसुस अहिले यस गोष्ठीबाट मलाई भइरहेको छ।

***

न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठीको सम्पन्नताको विवरण -

महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालयका विभिन्न आङ्गिक एवं सम्बन्धनप्राप्त विद्यापीठहरूमा अध्ययन-अध्यापन हुने विषयहरूमा न्याय विषय महत्त्वपूर्ण मानिएको छ। न्याय विषयका दुई धाराहरू प्राचीन न्याय वैशेषिक (दर्शनशास्त्र) र नव्यन्याय (तर्कशास्त्र) आफै पनि मध्यमा तह, शास्त्री तह र आचार्य तह तीनै तहहरूमा स्वतन्त्र रूपले पढाइ हुन्छ। साथै विविध दर्शनहरू सर्वदर्शन, मीमांसा, वेदान्त एवं बौद्धदर्शन एवं व्याकरण र साहित्य विधाहरूमा पनि यसको विचार प्रक्रिया आत्मसात् गरिएको हुँदा आधारभूत रूपमा न्यायका सिद्धान्त एवं विचारप्रणालीको ज्ञान दिने पाठ्यविषय समाविष्ट गरिएका छन्। यसको महत्त्व र उपादेयता सबै विधाहरूले स्वीकृत गरेका छन्। त्यसैले न्याय सबै विधाका प्रकाशक, सबै कार्यहरूका उपाय र सबैका धर्महरूको आश्रय हो भन्ने तथ्य कौटिल्यले पनि स्वीकार गरेका छन्। तर यो विषय कठिन छ, सजिलै यसको हल गर्न सकिँदैन भन्ने धारणा शिक्षक र विद्यार्थीसमेतमा प्रायः पाउने गर्दछ। यसकारण न्याय विशेषतः नव्यन्यायमा अङ्गीकृत पारिभाषिक शब्दावलीको परिचय, न्यायको विचारप्रक्रिया, न्यायका प्रमुख सिद्धान्तहरू एवं शास्त्रान्तरमा यिनीहरूको प्रयोग एवं न्याय शिक्षणविधि-समेतको ज्ञान दिने र अभ्याससमेत गराउन पाए पाठ्यविषय (सम्वद्ध) को अध्ययन-अध्यापनमा सहयोग पुग्ने एवं अरू न्यायेतर शास्त्रहरूको पठन-पाठनमा समेत सरलता आउने हुँदा यस प्रयोजनका लागि यौटा गोष्ठी (कार्यशाला) को आयोजना गरी त्यसमा सबै विद्यापीठमा न्याय पढाउने शिक्षक, सम्वद्ध छात्रसमेतलाई अभ्यास गराउन एउटा गोष्ठीको आयोजना गर्ने म.सं.वि वाल्मीकि विद्यापीठ न्याय शिक्षण विभागले निर्णय गरी म.सं.वि र विश्वविद्यालय अनुदान आयोगसँग आर्थिक एवं अन्य सहयोगका लागि अनुरोध गरियो। दुवै निकायवाट यो प्रस्ताव स्वीकृत भई सहयोग पनि भयो। तर यो कार्यशाला गोष्ठी वैशाख (२०६०) मै गर्न खोजिएको भए तापनि म.सं.वि.भित्रको आन्तरिक परिस्थितिवश समयमा सम्पन गर्न सकिएन। परिस्थितिमा सुधार आएपछि २०६० आषाढ २०, २१ र २२ गते तीन दिनसम्म उक्त गोष्ठीको आयोजना पूर्वप्रस्तावअनुसार म.सं.वि. वाल्मीकि विद्यापीठमा न्यायशिक्षण विभागले गऱ्यो। वरसातको समय एवं साधनस्रोतको अपर्याप्तता आदि कारणले गर्दा सोचेअनुसार

सबै विद्यापीठका शिक्षकले सहभागी बन्न नसके तापनि दाङ, धरान, महेन्द्रनगर र वाल्मीकिका धेरै सहभागीहरूले यसमा भाग लिए र यस गोष्ठीबाट लाभ प्राप्त गरे।

तीन दिन उक्त रूपले यो गोष्ठी चल्यो। पहिलो दिन २०६० आषाढ २० गते शुक्रवार राजपरिषद् स्थायी समितिका सम्माननीय सदस्य स्वामी प्रपन्नाचार्यको प्रमुख अतिथित्व एवं न्यायशिक्षण विभागका अध्यक्ष प्रा.विद्यानाथ उपाध्यायको सभापतित्वमा यस गोष्ठीको समुद्घाटन सम्पन्न भयो। त्यसपछि त्यसै दिन २० गते न्यायका पारिभाषिक शब्दहरूको कार्यक्रम दोस्रो सत्रमा प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायबाट प्रस्तुत भई त्यसैका आधारमा कार्यशालासमेत सम्पन्न भयो। सबै सहभागीहरूले यसमा सक्रियतापूर्वक भाग लिएर ती शब्दहरूको प्रयोगमा अभ्यास गरे। सहभागीहरूले यसको अभ्यासबाट 'न्याय कठिन हो' भन्ने अनुभव शिथिल भएको र सरलतापूर्वक यस विषयको ज्ञान र प्रयोगसमेत गर्न सफलता प्राप्त गरेको अनुभव गरे। यो स्वयं उनीहरूबाट व्यक्त गरियो।

दोस्रो दिन प्रातः सत्रमा सहप्राध्यापक पद्मप्रसाद भट्टराईबाट 'न्यायको विचारप्रक्रिया' विषयमा कार्यक्रम प्रस्तुत भयो र टिप्पणीहरूपछि यसमा सहभागीहरूबाट प्रयोगाभ्यास गरियो। यस सभाका सभापति श्री दामोदर चालिसे हुनुहुन्थ्यो र सबैबाट छलफल; विचार एवं प्रयोगसमेत भएकाले यो विषय निकै सरलतापूर्वक सबैले आत्मसात् गरेको अभिव्यक्ति धेरैबाट प्राप्त भएको हुँदा यो पत्र पनि निकै सफल भएको अनुभव भयो।

त्यसै दिन २१ गते शनिवार अपराह्न तेस्रो विचार सभाको आयोजना भयो। त्यसमा सभापतित्व डा. श्री दुर्गाप्रसाद दवाडीले गर्नुभयो। न्याय विभागका प्राध्यापक शिवहरि मरहट्ठाले त्यस सभामा 'न्याय शिक्षण पद्धति' विषयको कार्यपत्र प्रस्तुत गर्नुभयो र टिप्पणी प्रा. दीर्घराज घिमिरेबाट सम्पन्न भयो। शिक्षण विधि न्याय विषयको अपेक्षाकृत अरू विधाहरूभन्दा अलिकति भिन्न छ। पूर्व गुरुजनहरूले अपनाउँदै आउनुभएको परम्परागत न्याय शिक्षणविधिको चर्चाका साथै आधुनिक शिक्षणविधिको पनि त्यहाँ चर्चा भएको थियो। त्यसमा तीन सहभागीहरूले राम्ररी सक्रियता देखाई आफ्नो न्याय शिक्षणका क्रममा आएका कठिनाइहरूको चर्चा गरी प्रस्तुत कार्यपत्र र गोष्ठीका अन्य विचार विमर्शको पनि आगामी दिनहरूमा कक्षाका कार्यविधिमा निकै सघाउ पुग्ने विचार अभिव्यक्त गरे।

तेस्रो दिन २२ गते रविवार पूर्वाह्न पुनः चौथो विचारसभाको आयोजना भयो। त्यस सभाको सभापतित्व म.सं.वि. वाल्मीकि विद्यापीठका प्राचार्य श्री प्रा.रामचन्द्र गौतमले गर्नुभयो र कार्यपत्र उपप्राध्यपक जगत्प्रसाद उपाध्यायबाट 'न्यायका प्रमुख सिद्धान्तहरू' विषयमा प्रस्तुत भयो र टिप्पणी श्री दामोदर चालिसेबाट सम्पन्न भयो। यस दिन विशेषतः नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानका प्राज्ञ प्रा. टीकाराम पन्थीले 'व्याकरणमा न्याय', सहप्राध्यापक रामहरि दाहालले 'साहित्यमा न्याय', प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरेले 'पूर्वमीमांसा र उत्तर मीमांसा

वेदान्तमा न्याय, प्रा.दुर्गाप्रसाद दवाडीले 'न्यायेतर दर्शनमा न्याय' एवं उपप्राध्यापक डा.काशीनाथ न्यौपानेले 'बौद्धदर्शनमा न्याय' भन्ने विषयहरूमा विशेष मन्तव्य प्रकाशन गरी न्यायको सर्वशास्त्रोपयोगिताका विषयमा सकारात्मक अभिव्यक्ति दिएर न्याय साच्ची नै सबै विधाको प्रकाशक हो भन्ने कुरामा उहाँहरूबाट ठूलो वल प्रदान भयो । त्यसै सभामा वयोवृद्ध प्रा. रामेश्वर शर्माले न्यायको विशिष्टता, उपयोगिता र यसको सार्वजनिक महत्त्वका विषयमा आफ्नो विशेष मन्तव्य दिनुभई आफ्नो धेरै वर्षको प्राध्यापन अनुभवको पनि प्रकाशन गर्नुभयो । त्यसैदिन २२ गते अपराह्न समापन सभाको आयोजना गरियो । यस सभाका प्रमुख अतिथिका महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालयका उपकुलपति आचार्य पूर्णचन्द्र ढुङ्गेलबाट र सभापतित्व म.सं.वि.कै शिक्षाध्यक्ष प्रा.डा. माधवशरण उपाध्यायवाट ग्रहण भयो । यस सभामा विभागका तर्फबाट न्याय विभागका अध्यक्ष प्रा. विद्यानाथ उपाध्यायबाट विभागीय वक्तव्य प्रस्तुत भयो र त्यसमा गोष्ठीको प्रयोजन सफल भएको कुराको उल्लेख हुनाका साथै आगामी दिनहरूमा देशको न्यायप्रणाली, न्यायप्रणालीका प्रमाणोपन्याय, पौरस्त्य भाषा विज्ञानका विषयहरूमा न्यायका प्राध्यापकहरू र न्याय (कानुन) का विद्वान् एवं भाषा विज्ञान(आधुनिक)को संयुक्त प्रयासमा परियोजनाहरूको सञ्चालन गर्न सकेमा न्यायको उपयोगिता र उपादेयता सिद्ध हुनाका साथै अरू विधाहरूमा पनि न्याय विधाको उपकारकता प्रमाणित हुन सक्ने हुनाले विश्वविद्यालयले यतापट्टि कदम उठाउनुपर्ने विषयमा विशेष रूपमा मन्तव्य अभिव्यक्त भयो ।

त्यसै सभामा उपप्राध्यापक जगत्प्रसाद उपाध्यायबाट गोष्ठीको उपलब्धि प्रकाशित भयो । दाङका सहभागी उपप्राध्यापक देवीप्रसाद वाशिष्ट, धरानका उपप्राध्यापक चन्द्रमणि नेपालवाट र वाल्मीकि विद्यापीठका उपप्रा. मुकुन्द लामिछानेवाट मन्तव्य प्रकाशित भई गोष्ठी निकै सफल भएको र आफूहरू यसबाट लाभान्वित भएको एवं आगामी दिनहरूमा आफ्नो कक्षागत कार्यविधिमा निकै सहयोग प्राप्त हुने विचार अभिव्यक्त भयो ।

त्यसपछि प्रमुख अतिथि आचार्य पूर्णचन्द्र ढुङ्गेल (उपकुलपति म.सं.वि.) बाट गोष्ठीमा सहभागी कार्यपत्र लेखक, टिप्पणीकार, विशेषज्ञ र पर्यवेक्षकहरूमा प्रमाणपत्र वितरण भई आफ्नो प्रमुख वक्तव्यमा न्यायको विशेषता, यसको महत्त्व, प्रकाशनमा गोष्ठीको सफलता र विश्वविद्यालयले गर्ने सहयोगवारे विचार अभिव्यक्त गरियो ।

त्यसपछि सभापति शिक्षाध्यक्ष प्रा.डा. माधवशरण उपाध्यायको समाप्ति-वक्तव्यमा न्याय विषयक प्रकृत कार्यशाला गोष्ठीको सकारात्मक परिणाम एवं उल्लेखनीय उपलब्धिवारे प्रकाश पारियो । साथै उच्च विभागहरूवाट पनि यथासमयमा सक्रियता देखाइएका सबै विषयको विकासार्थ कार्यक्रमहरू हुन सक्ने एवं न्यायविषयक संयुक्त अनुसन्धान परियोजनार्थ अथवा अन्य शैक्षिक, प्राज्ञिक साधन निर्माणार्थ पनि विश्वविद्यालयको साधनश्रोतअनुरूप व्यवस्था हुने कुरामा जोड दिइयो । गोष्ठीलाई एउटा ज्ञानयज्ञ र सरस्वती वागधीश्वरीको पूजा वा

अनुसन्धानका रूपमा लिइएकाले यसको प्रारम्भको उद्घाटन शङ्खघण्टा र डमरूका उच्च घोषका साथ सरस्वतीपूजन एक दीप प्रज्वलनका साथ भएको र पछि समापन पनि भगवती सरस्वतीकै आरती वाद्यघोषका साथ भएको थियो। यसवाट सहभागीले आफ्नो श्रद्धा एवं प्रसंशा व्यक्त गरेका थिए।

विशेष -

प्रकृत न्यायविषयक कार्यशाला गोष्ठीको संयोजन, प्रस्तुति एवं विचार विमर्श सम्वद्ध विषयका साथै न्यायतेर तर न्यायको पाठ्यांश समाविष्ट भएका अन्य विषयका शिक्षक सवै छात्रबाट सबैका लागि ज्यादै उपयोगी भएको सवै सहभागीहरूले अनुभव गरेका छन्। यस क्रियाकलापको विवरण र कार्यपत्रहरूको सँगालो शीघ्र प्रकाशित भई विद्यापीठहरूमा उपलब्ध भएमा यसले सम्वद्ध विषयको अध्ययन-अध्यापनलाई निकै सघाउ पुऱ्याउने विश्वास गरिएको छ। तसर्थ, यसको प्रकाशन शीघ्र गर्नुपर्ने, सम्भव भएसम्म समय-समयमा विषयगत शिक्षण तालिमको व्यवस्था गर्नुपर्ने र यस्तै अन्य गोष्ठीका कार्यक्रमहरू सञ्चालन गर्नुपर्ने कुरामा जोड दिइएको छ। यी कार्यक्रमहरूमा सकेसम्म न्याय विषय पढाइने सवै विद्यापीठहरूवाट सम्वद्ध विषयका शिक्षकहरू सवैको सहभागिता गराउनुपर्ने र कार्यक्रमहरू सञ्चालन गर्न महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालयले पहल गर्नु आवश्यक भएको सुझाव सवै सहभागीहरूले एक मतमा प्रस्तुत गरेका छन्। विश्वविद्यालयलाई उपकुलपति एवं शिक्षाध्यक्षमार्फत प्रस्तुत गरिएको यस किसिमको सुझाववाट भविष्यमा न्याय विषयक प्राज्ञिक क्रियाकलापले सम्वद्ध विषय क्षेत्रको विकासमा आवश्यक योगदान पुऱ्याउन सकिने कुरा न्याय शिक्षण विभाग, वाल्मीकि विद्यापीठले अनुभव गरेको छ।

विशेषत: यो गोष्ठी सम्पन्न गर्न महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालयवाट एवं विश्वविद्यालय अनुदान आयोगवाट आर्थिक सहयोग प्राप्त भएकामा म.सं.वि. न्याय शिक्षण विभाग (वाल्मीकि विद्यापीठ) दुवै संस्थाप्रति कृतज्ञता व्यक्त गर्दछ र साथै भविष्यमा पनि यस्तै सकारात्मक सहयोगको अपेक्षा गर्दछ।

प्रस्तुत- न्याय शिक्षण विभागका तर्फबाट
विद्यानाथ उपाध्याय
अध्यक्ष
न्याय शिक्षण विभाग, वाल्मीकि विद्यापीठ
महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालय तथा
शिवहरि मरहट्टा र
अच्युतप्रसाद लामिछाने।

***

न्याय विभागका वर्तमान अध्यक्ष एवम् सदस्यहरू

अध्यक्ष : पद्मप्रसाद भट्टराई

सदस्य : प्रा. शिवहरि मरहट्टा

सदस्य : सहप्रा. जगत्प्रसाद उपाध्याय

सदस्य : उपप्रा. अच्युतप्रसाद लामिछाने

सदस्य : सहायक प्रा. केशवशरण अर्याल

सदस्य : सहायक प्रा. रमा भट्टराई

सदस्य : सहायक प्रा. नीताकुमारी भट्टराई

सदस्य : सहायक प्रा. सीताराम खतिवडा

सदस्य : सहायक प्रा. श्याममणि नेपाल

सदस्य : सहायक प्रा. ख्यामराज खिमिरे

आंशिक शिक्षक : श्रुति अधिकारी

आंशिक शिक्षक : कृष्ण रिजाल

Ay S3